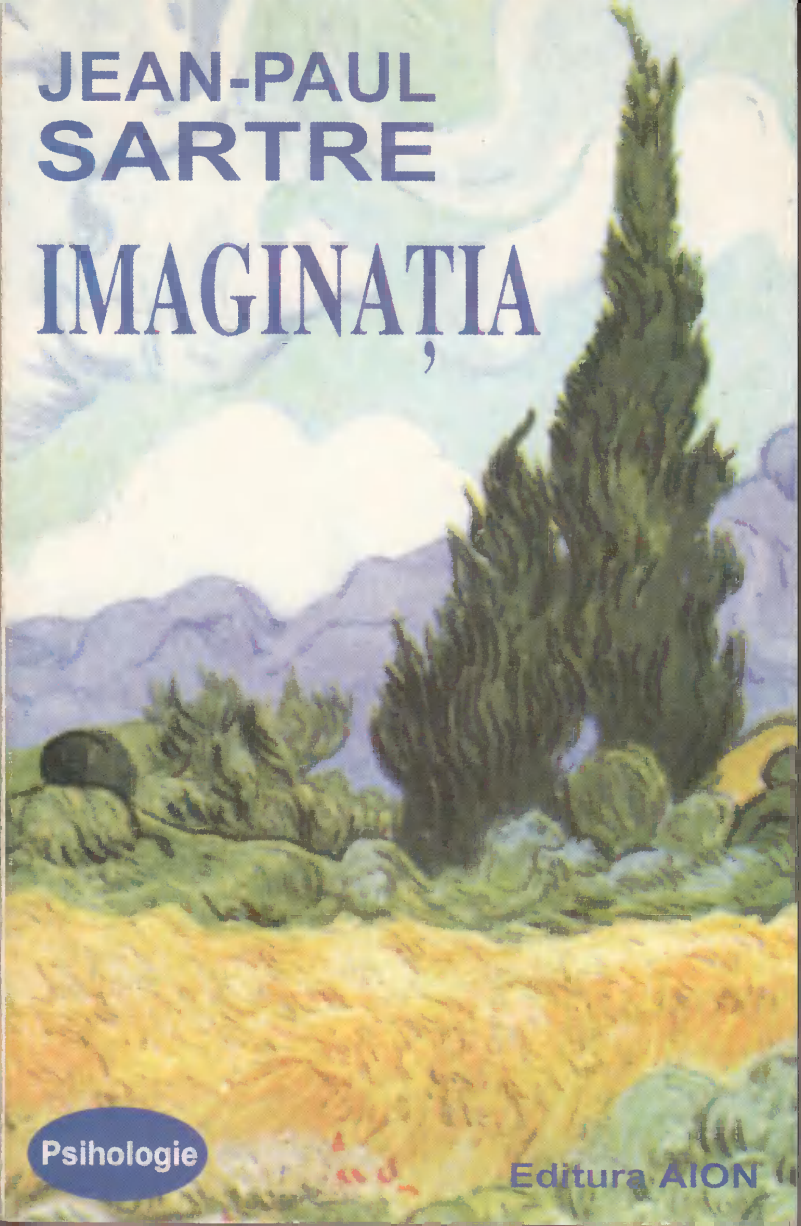
JEAN-PAUL
SARTRE
IMAGINAȚIA
Psihologie
Editura AION

JEAN-PAUL SARTRE
IMAGINAȚIA

JEAN-PAUL SARTRE

IMAGINAȚIA

Traducere de Narcisa Șerbănescu

EDITURA AION
ORADEA – 1997

Redactor: CLAUDIU BACIU
Tehnoredactare computerizată: GABRIELA BURLACU

JEAN-PAUL SARTRE
L'IMAGINATION
© PRESSES UNIVERSITAIRES DE FRANCE
© SC VĂRSĂTORUL IMPEX SRL
pentru prezenta versiune românească

ISBN 973-97662-2-6

Tipărit la INFOPRESS S.A. Odorheiu Secuiesc

INTRODUCERE

Privesc această foaie albă, așezată pe masa mea; îi percep forma, culoarea, poziția. Aceste calități diferite au caracteristici comune: mai întâi, ele se oferă privirii mele ca niște existențe pe care nu pot decât să le constat și a căror ființă nu depinde în nici un fel de capriciul meu. Ele sunt *pentru* mine, ele nu sunt *eu*. Însă ele nu sunt nici *altcineva*, adică ele nu depind de nici o spontaneitate, nici de a mea, nici de cea a vreunei alte conștiințe. Ele sunt prezente și inerte în același timp. Această inerție a conținutului sensibil, descrisă în repetate rânduri, este existența *în sine*. Nu servește la nimic să discutăm dacă această foaie se reduce la un ansamblu de reprezentări ori dacă ea este și trebuie să fie *mai mult decât atât*. Ceea ce este sigur, este că eu constat culoarea-i albă, iar acest alb, cu siguranță, nu poate fi produs de spontaneitatea mea. Forma aceasta inertă, care se află dincolo de orice spontaneitate conștientă și care trebuie să fie studiată, înțeleasă puțin câte puțin, este ceea ce numim un *lucru*. În nici un caz conștiința mea nu ar putea fi un lucru, deoarece modul ei de a fi în sine este

tocmai *existența pentru sine*. A exista, pentru ea, înseamnă a avea conștiința existenței sale. Aceasta apare ca o spontaneitate pură, în fața mulțimii lucrurilor, care este inerție pură. Putem deci propune de la bun început două tipuri de existență: numai atât timp cât sunt inerte lucrurile scapă de dominația conștiinței; inerția lor le salvează și le conservă autonomia.

Dar iată că acum întorc capul. Nu mai văd foaia de hârtie. Acum văd tapetul cenușiu de pe perete. Foaia nu mai este prezentă, nu mai este *aici*. Știu foarte bine totuși, că nu a dispărut: inerția ei o apără. Ea a încetat pur și simplu să mai existe *pentru mine*. Iat-o însă din nou. N-am întors capul, privirea mea este îndreptată tot spre tapetul cenușiu: în cameră nu s-a mișcat nimic. Cu toate acestea, foaia îmi apare din nou cu forma, culoarea și poziția sa; știu bine, în momentul în care ea îmi apare, că adineaori văzusem foaia. Să fie oare chiar ea *în persoană*? Da și nu. Afirm bineînțeles că este *aceeași* foaie cu *aceleași* calități. Nu pierd însă din vedere faptul că această foaie a rămas *acolo*; știu că nu beneficiez de prezența ei: dacă vreau să o văd *în realitate*, trebuie să mă întorc spre birou, să-mi îndrept din nou privirile spre sugativa deasupra căreia stă foaia. Foaia care îmi apare în acest moment are o identitate de esență cu foaia pe care o priveam mai devreme. Și prin esență nu înțeleg numai structura, dar și individualitatea însăși. Numai că această identitate de esență nu este însoțită și de o identitate de existență. Este aceeași foaie, foaia care se află în acest moment pe biroul meu, dar ea există în alt mod. Nu o *văd*, ea nu *se impune* ca o limită a spontaneității mele; nu este

nici un dat inert existând *în sine*. Într-un cuvânt, ea nu există *în fapt*, ea există *în imagine*.

Dacă mă examinez fără prejudecăți, îmi voi da seama că operez în mod spontan discriminarea între existența ca lucru și existența ca imagine. N-aș putea număra aparițiile pe care le numim imagini. Însă fie că acestea sunt sau nu evocări voluntare, ele se oferă, chiar în momentul în care apar, ca fiind altceva decât niște prezențe. Nu mă înșel niciodată. Cineva care nu va fi studiat psihologia ar fi chiar foarte surprins dacă, după ce i s-ar fi explicat ceea ce psihologul numește imagine, ar fi întrebat: vi se întâmplă să confundați câteodată imaginea fratelui dumneavoastră cu prezența reală a acestuia? Recunoașterea imaginii ca atare este un dat imediat al simțului intern. Una este, totuși, a percepe imediat o imagine ca fiind imagine și altceva a gândi asupra naturii imaginilor în general. Singurul mijloc de constituire a unei teorii adevărate asupra existenței în cadrul imaginii ar fi constrângerea riguroasă de a nu formula nimic cu privire la aceasta care să nu izvorască direct dintr-o experiență reflexivă. Și anume pentru că existența în cadrul imaginii este într-adevăr un mod de a fi foarte dificil de înțeles. În acest scop, este necesară o încordare a spiritului; trebuie mai ales să abandonăm obișnuința aproape de neînvins pe care o avem de a constitui toate modurile de existență conform tipului de existență fizică. Aici, mai mult decât oriunde, această confuzie a modurilor de a fi este tentantă, deoarece, în definitiv, foaia din imagine și foaia din realitate nu sunt decât una și aceeași foaie în două planuri diferite de existență. Prin

urmare, de îndată ce îți abați spiritul de la contemplarea pură a imaginii ca atare, de îndată ce gândești asupra imaginii fără a-ți forma imagini, se produce o alunecare, și, de la afirmarea identității de esență dintre imagine și obiect, se trece la aceea a unei identități de existență. Din moment ce imaginea *este* obiectul, se conchide că imaginea există aidoma obiectului. În acest mod, se constituie ceea ce vom numi metafizica naivă a imaginii. Această metafizică constă în a face din imagine o copie a lucrului, ea însăși existând ca lucru. Iată deci foaia de hârtie «din imagine» având aceleași calități ca și foaia «în persoană». Este inertă, nu mai există doar pentru conștiință: ea există în sine, apare și dispare după bunu-i plac și nu după cum îi dictează conștiința; ea nu încetează să existe atunci când nu mai e percepută, ci urmează, în afara conștiinței, o existență de lucru. Această metafizică, sau, mai degrabă, această ontologie naivă, este proprie tuturor oamenilor. De aceea se remarcă acest curios paradox: același om, fără o cultură psihologică, ce afirma puțin mai devreme că poate recunoaște imediat imaginile *ca fiind* imagini, va adăuga acum că *vede* imaginile, că le *aude* etc. Aceasta, deoarece prima sa afirmație decurge dintr-o experiență spontană, iar a doua, dintr-o teorie construită în mod naiv. El nu-și dă seama, cu siguranță, că dacă ar vedea imaginile, dacă le-ar percepe ca pe niște obiecte, nu le-ar mai putea distinge de obiecte; și astfel, el sfârșește prin a-și construi, în loc de o singură foaie de hârtie situată în două planuri de existență, două foi de hârtie asemănătoare în mod riguros și existând în același plan. O frumoasă ilustrare

a acestui «reism» naiv al imaginilor ne este furnizată de teoria epicureană a «simulacrelor». Lucrurile emit neîncetat «simulacre», «idoli» care nu sunt altceva decât niște învelișuri. Aceste învelișuri conțin toate calitățile obiectului, conținutul, forma etc. Ele sunt chiar obiecte. Odată emise, ele există în sine, precum obiectul emițător și pot călători în spațiul liber un timp nedeterminat. Vor fi percepute atunci când un aparat sensibil le va întâlni și când acesta va absorbi unul din învelișuri.

Teoria pură și *a priori* a făcut din imagine un lucru. Însă intuiția interioară ne învață că imaginea nu este *lucrul*. Aceste date ale intuiției se vor încorpora în construcția teoretică sub o formă nouă: imaginea este un lucru tot atât cât lucrul al cărui imagine este. Dar din însuși faptul că este o imagine, ea dobândește un fel de inferioritate metafizică în raport cu lucrul pe care îl reprezintă. Într-un cuvânt, imaginea este un lucru având o realitate mai slabă. Ontologia imaginii este acum completă și are un caracter sistematic: imaginea este un lucru cu o realitate mai slabă care își are propria existență, care se oferă conștiinței ca oricare alt lucru și care întreține legături *externe* cu lucrul al cărui imagine este. De aici reiese că numai această inferioritate vagă și nedefinită bine (care nu va putea fi decât un fel de slăbiciune magică sau pe care o vom descrie, dimpotrivă, ca pe un grad mai mic de distingere și de claritate) și acest raport exterior justifică denumirea de *imagine*; se pot ghici, de asemenea, toate contradicțiile ce vor rezulta de aici.

Și totuși, vom regăsi această ontologie naivă a

imaginii sub formă de postulat mai mult sau mai puțin implicit, la toți psihologii care au studiat această problemă. Toți, sau aproape toți, au făcut confuzia semnalată mai sus între identitatea de esență și identitatea de existență. Toți și-au întemeiat teoria imaginii *a priori*. Și când s-au întors la experiență, era prea târziu: în loc să se lase conduși de ea, au forțat-o să răspundă prin da sau nu la niște întrebări tendențioase. Fără îndoială, o lectură superficială a nenumăratelor scrieri consacrate de șaizeci de ani problematicii imaginii pare să dea la iveală o diversitate extraordinară a punctelor de vedere. Am dori să arătăm că sub această diversitate poate fi regăsită o teorie unică. Această teorie care decurge mai întâi din ontologia naivă a fost perfecționată sub influența unor diferite preocupări străine domeniului respectiv și transmisă psihologilor contemporani de către marii metafizicieni din secolele XVII și XVIII. Descartes, Leibniz, Hume au o aceeași concepție asupra imaginii. Ei încetează a mai fi de acord atunci cînd trebuie să determine legăturile dintre imagine și gândire. Psihologia pozitivă a păstrat noțiunea de imagine în forma în care a moștenit-o de la acești filozofi. Însă ea nici nu a putut, nici nu a știut să aleagă între cele trei soluții propuse de ei în problema raportului *imagine-gândire*. Ne propunem să arătăm că lucrurile trebuiau cu orice preț să ajungă aici, de îndată ce era acceptat postulatul unei imagini-lucru. Pentru a marca însă mai clar toate acestea, trebuie să plecăm de la Descartes și să facem o scurtă istorie a noțiunii de imaginație.

I

MARILE SISTEME METAFIZICE

Principala grijă a lui Descartes, în prezența unei tradiții scolastice în care speciile erau concepute ca entități semi-materiale, semi-spirituale, este de a separa cu exactitate între mecanism și gândire, corporalul fiind redus în întregime la mecanic. Imaginea este un lucru corporal, este produsul acțiunii corpurilor exterioare asupra propriului nostru corp prin intermediul simțurilor și al nervilor. Materia și conștiința excluzându-se una pe alta, imaginea, în măsura în care este zugrăvită în mod material într-o anumită parte a creierului, nu ar putea fi însuflețită de conștiință. Ea este un obiect, întocmai ca toate obiectele exterioare. Este chiar limita exteriorității.

Imaginația sau cunoașterea imaginii provine de la intelect; intelectul este cel care, adăugându-se impresiei materiale produsă în creier, ne dă nouă o conștiință a imaginii. Aceasta din urmă nu este, de altfel, plasată în fața conștiinței ca un nou obiect în vederea cunoașterii, în ciuda caracterului său de realitate corporală: acest lucru ar deplasa într-adevăr în mod nelimitat posibilitatea unui raport între conștiință și obiectele

sale. Ea posedă această proprietate ciudată de a putea motiva acțiunile sufletului; mișcările creierului, cauzate de obiectele exterioare, deși nu-și conțin referentul, trezesc în suflet idei; ideile nu provin din mișcări, ele sînt înnăscute în om; dar ele nu apar în conștiință decât cu ocazia acestor mișcări. Mișcările sunt ca niște semne care provoacă în suflet anumite sentimente; Descartes însă nu aprofundează această idee a semnului căruia se pare că-i dă sensul unei legături arbitrare, și, mai ales, nu explică felul în care apare conștiința acestui semn; el pare să admită o acțiune tranzitivă între corp și suflet ceea ce-l face să introducă fie în suflet o anumită materialitate, fie în imaginea materială o anumită spiritualitate. Nu înțelegem nici în ce mod se aplică intelectul aceastei realități corporale deosebite care este imaginea, nici invers, în ce mod pot interveni în gândire imaginația și corpul, din moment ce, după opinia lui Descartes, corpurile însele sunt sesizate prin intelectul pur.

Teoria carteziană nu permite distincția dintre senzații și amintiri sau ficțiuni, din moment ce în toate cazurile există aceleași mișcări cerebrale, indiferent dacă spiritele animale sunt puse în mișcare de o excitație venită din lumea interioară, din corp sau chiar din suflet. Numai judecata și intelectul permit, pe baza coerenței intelectuale a reprezentărilor, a decide care dintre ele ar corespunde unor obiecte existente.

Descartes se limitează așadar la a descrie ceea ce se întâmplă în corp în momentul în care sufletul gândește, la a arăta ce legături de contiguitate există între aceste realități corporale, care sunt imaginile și

mecanismul producerii lor. Însă el nu-și propune să distingă gândurile conform acestor mecanisme, care aparțin, ca și celelalte corpuri, lumii lucrurilor îndoielnice.

Spinoza afirmă încă și mai clar decât Descartes că problema imaginii adevărate nu se rezolvă la nivelul imaginii, ci numai prin intermediul intelectului. Teoria imaginii este, întocmai ca la Descartes, ruptă de teoria cunoașterii fiind legată de descrierea corpului: imaginea este o afectare a corpului uman; hazardul, contiguitatea, obișnuința sunt sursa legăturii imaginilor, iar amintirea este trezirea materială a unei afectări a corpului, provocată de cauze mecanice; transcendentaliile și ideile generale care constituie experiența vagă sunt produsul unei confuzii de imagini, tot de natură materială. Imaginația sau cunoașterea prin imagini este cu totul diferită de intelect; ea poate făuri idei false și nu prezintă adevărul decât sub o formă trunchiată.

Totuși, deși se opune ideii clare, imaginea are în comun cu aceasta faptul că este și ea o idee; este o idee confuză, care se prezintă ca un aspect degradat al gîndirii, în care, însă, sunt exprimate aceleași legături ca în intelect. Imaginația și intelectul nu sunt cu totul diferite din moment ce este posibilă o trecere între acestea prin dezvoltarea esențelor cuprinse în imagini. Cele două sunt, întocmai ca și cunoașterea de gradul întâi și cea de gradul al treilea, ca și robia și libertatea umană, rupte și totodată legate continuu una de alta.

Imaginea are la Spinoza un aspect dublu: ea este profund distinctă de idee, este gândirea omului ca mod finit, și totuși, este idee și fragment al lumii

infinite care este ansamblul ideilor. Separată de gândire, ca la Descartes, ea tinde de asemenea, ca la Leibniz, să se confunde cu aceasta, de vreme ce lumea legăturilor mecanice, descrisă de Spinoza ca lume a imaginației, nu este ruptă totuși de lumea inteligibilă.

Întreg efortul lui Leibniz în ceea ce privește imaginea constă în a stabili o continuitate între cele două moduri de cunoaștere: imagine, gând; imaginea, pentru el, este pătrunsă de intelectualitate.

Și el începe prin a descrie lumea imaginației ca pe un mecanism pur, în care nimic nu permite a distinge imaginile propriu-zise de senzații, ambele exprimând stări ale corpului. Asociaționismul lui Leibniz, pe de altă parte, nu mai este unul fiziologic; locul în care imaginile se păstrează și sunt legate între ele în mod inconștient este sufletul. Numai între adevărurile rațiunii se stabilesc legături necesare, numai aceste adevăruri sunt clare și distincte. Așadar și aici se operează distincția între lumea imaginilor sau a ideilor confuze, și lumea rațiunii.

Raportul lor este conceput într-o manieră normală: mai întâi, potrivit lui Leibniz, intelectul nu este niciodată pur, căci corpul este întotdeauna prezent pentru suflet, însă, pe de altă parte, imaginea nu are decât un rol accidental și subordonat, acela al unui simplu auxiliar al gândirii, al unui semn. Leibniz caută să aprofundeze această noțiune de semn: semnul, în concepția lui, este o expresie, respectiv în imagine există o conservare a aceluiași sistem de raporturi ca și în obiectul a cărui imagine este ea, iar transformarea unuia sau altuia poate să se exprime printr-o regulă valabilă în aceeași măsură pentru întreg cât și pentru fiecare parte.

Singura diferență între imagine și idee este aceea că într-un caz al expresiei obiectului aceasta este confuză iar în celălalt clară; confuzia vine din faptul că orice mișcare conține în sine infinitatea mișcărilor universului, iar creierul suferă o infinitate de modificări cărora nu le poate corespunde decât o reprezentare confuză, îmbrățând infinitatea ideilor clare care ar corespunde fiecărui detaliu. Ideile clare sunt deci conținute în ideea confuză; ele sunt inconștiente, sunt percepute fără a fi observate; singura observată este suma lor totală care ne pare simplă, datorită ignorării de către noi a componentelor sale.

Deci, între imagine și idee există o diferență care se reduce aproape la o pură diferență matematică: imaginea are opacitatea infinitului, ideea, claritatea cantității finite și analizabile. Amândouă sunt expresive.

Dar dacă imaginea se reduce la niște elemente inconștiente, raționale în ele însele, la o infinitate de raporturi expresive, participând prin aceasta la demnitatea gândirii, aspectul său subiectiv nu se mai explică. În ce fel însumarea percepțiilor inconștiente, de exemplu, de galben și de albastru, conduce la apercepția conștientă a verdelui? În ce fel, prin diminuarea gradului de conștiință a ideilor elementare, consistența acestora în cadrul spiritului poate da loc acestor combinații subite? Leibniz nu se îngrijorează. El încearcă să regăsească în imagine un sens care să o așeze de gândire și dizolvă imaginea ca atare. El se folosește, de altfel, de o analogie matematică atunci când socotește ca fiind acceptat faptul că confuzia este identică cu infinitatea, cu opacitatea sau chiar cu

iraționalitatea; iraționalul matematicianului nu este niciodată altceva decât un tip de rațional pe care nu știm încă să-l asimilăm; nu vom putea însă niciodată, la capătul unei construcții teoretice și plasându-ne pe un teren logic, să ne găsim în fața unei opacități absolut alogice și față de care orice gândire să fie lipsită de valoare. Calitatea nu este cantitate, fie chiar infinită, și Leibniz nu reușește să restituie senzației caracterul sensibil, calitativ, pe care la început nu i l-a recunoscut.

De altfel, noțiunea de expresie, care permite să li se confere datelor sensibile o semnificație intelectuală, este obscură. Ea este un raport de ordine, spune Leibniz, o corespondență. Însă nu poate exista nici o reprezentare naturală a unui «regn» printr-un alt «regn»; este nevoie întotdeauna de o construcție arbitrară a spiritului pentru ca abia ulterior acesta să poată admite că se găsește în prezența unor raporturi echivalente.

Încercând să întemeieze valoarea reprezentativă a imaginii, Leibniz eșuează, prin urmare, deopotrivă atât în ceea ce privește descrierea clară a raportului acesteia cu obiectul, cât și în explicarea originalității existenței sale ca dat imediat al conștiinței.

În timp ce, pentru a rezolva opoziția carteziană imagine-gândire, Leibniz tinde să transforme imaginea ca atare, empirismul lui Hume încearcă, dimpotrivă, să readucă întregul proces al gândirii la un sistem de imagini. El împrumută de la cartezianism descrierea lumii mecanice a imaginației și, delimitând această lume în partea inferioară de terenul fiziologiei, iar în partea superioară de cel al intelectului, el făurește din ea singurul teren în care spiritul uman se mișcă efectiv.

În spirit nu există decât impresii și còpii ale acestor impresii care sunt ideile și care se păstrează în spirit printr-un fel de inerție; ideile și impresiile nu sunt diferite în ceea ce privește natura lor, ceea ce face ca percepția să nu se distingă în sine de imagine. Pentru a le recunoaște, va trebui să recurgem la un criteriu obiectiv de coerență, de continuitate, al cărui sens este încă și mai obscur decât la Descartes, căci nu înțelegem pe ce anume se poate sprijini spiritul, dacă el este constituit numai dintr-un mozaic de impresii, pentru a ieși din sfera impresiilor și a se înălța deasupra acestui mozaic printr-o judecată.

Imaginile sunt legate între ele prin relații de contiguitate, de asemănare, care acționează precum niște «forțe date»; ele se grupează în funcție de atracții de natură semi-mecanică, semi-magică. Asemănarea anumitor imagini ne permite să le atribuim un nume comun care ne face să credem în existența ideii generale corespunzătoare, ansamblul imaginilor fiind însă singurul real și existând «potențial» în nume.

Toată această teorie presupune o noțiune care nu este niciodată numită, și anume aceea de inconștient. Ideile nu au o altă existență decât aceea de obiecte interne ale gândirii, și totuși nu sunt întotdeauna conștiente, ele nu se trezesc decât prin legătura pe care o au cu ideile conștiente; ele persistă așadar în maniera lor de a fi precum niște obiecte materiale și sunt toate mereu prezente în spirit: totuși nu sunt toate percepute. De ce? Și în ce măsură faptul de a fi asociate printr-o forță dată unei idei conștiente, le conferă un caracter conștient? Hume nu abordează această problemă. Existența conștiinței dispare cu totul în spatele

unei lumi de obiecte opace care deţin, nu se ştie de unde, un fel de fosforescenţă distribuită, de altfel, într-un mod capricios şi care nu joacă un rol activ.

Pe de altă parte, pentru a reuşi să reclădească întreaga gândire cu ajutorul imaginilor, asociaţionismul este constrâns să observe existenţa unei întregi categorii de gânduri al căror obiect, aşa cum bine au înţeles cartezienii, nu se oferă prin nici o impresie sensibilă.

●

Încă din prima jumătate a secolului al XVIII-lea, problema imaginii este aşadar foarte limpede formulată; în acelaşi timp s-au precizat trei soluţii.

Vom spune oare, împreună cu cartezienii, că există o gândire pură, întotdeauna susceptibilă – cel puţin de drept – a se substitui imaginii, întocmai ca adevărul erorii sau ceea ce este adecvat la ceea ce e inadecvat? În acest caz nu există o lume a imaginii şi o lume a gândirii, ci un mod de a percepe lumea incomplet, trunchiat, exclusiv pragmatic, şi un alt mod de a o percepe care constituie o viziune totală şi dezinteresată. Imaginea este domeniul aparenţei, dar al unei aparenţe căreia condiţia noastră umană îi dă un anume tip de substanţialitate. Există deci, între imagine şi idee, cel puţin în plan psihologic, un adevărat hiatus. Imaginea nu se va distinge de senzaţie; sau, mai degrabă distincţia pe care o vom stabili între ele va avea în special o valoare practică. Trecerea din planul imaginativ în planul ideatic se produce întotdeauna ca un salt: există aici o discontinuitate primară care implică în mod necesar o revoluţie sau, cum s-a tot spus, o

«conversiune» filozofică. O revoluție atât de radicală încât ea pune în discuție însăși identitatea subiectului: cu alte cuvinte, în termeni psihologici, ar fi necesară o formă sintetică specială pentru a uni *într-o unică și aceeași conștiință*, eul care gândește ceara cu eul care și-o imaginează, și pentru a uni concomitent ceara imaginată cu ceara gândită, în afirmarea identității «este *același* obiect». Imaginea, prin esența ei, nu-i va putea furniza gândului decât un sprijin îndoielnic. Există probleme care se pun numai pentru gândirea pură, deoarece termenii nu ar putea fi deloc imaginați. Alții vor tolera folosirea imaginilor, cu condiția ca această folosire să fie riguros reglementată. În orice caz, aceste imagini nu au altă funcție decât de a pregăti spiritul în vederea conversiunii. Ele sunt folosite ca scheme, semne, simboluri, însă nu intră niciodată ca elemente reale în actul propriu-zis al ideației. Lăsate în voia lor, ele se succed conform unui tip de legătură pur mecanic. Psihologia va fi redusă la terenul senzațiilor și al imaginilor. Afirmarea existenței unei gândiri pure sustrage intelectul descrierilor psihologice: el nu poate reprezenta decât obiectul unui studiu epistemologic și logic al semnificațiilor.

Dar existența independentă a acestor semnificații va putea să ne pară, poate, un non-sens. Sau va trebui fie să le luăm ca pe ceva *a priori* existând în gândire, fie ca pe niște entități platonice. În ambele cazuri, ele se sustrag științei inductive. Dacă vrem să afirmăm drepturile unei științe pozitive a naturii umane, ridicându-se de la fapte la legi precum fizica sau biologia, dacă vrem să tratăm faptele psihice ca *lucruri*, va

trebui să renunțăm la această lume a esențelor care se deschide contemplației intuitive și în care ceea ce se dă mai întâi este generalitatea. Va trebui să enunțăm această axiomă metodologică: nici o lege nu poate fi enunțată fără a trece mai înainte în revistă faptele. Dar printr-o aplicare legitimă a acestei axiome la teoria cunoașterii, vom fi nevoiți să recunoaștem legile gândirii ca provenind și ele din fapte, adică din secvențe psihice. Astfel, logica devine o parte a psihologiei, imaginea carteziană devine faptul individual pornind de la care se va putea realiza inducția iar principiul epistemologic «a pleca de la fapte pentru a induce legi» va deveni principiul metafizic: *nihil est in intellectu quod non fuerit prius in sensu.* Astfel, imaginea lui Descartes apare deopotrivă atât ca obiectul individual de la care trebuie să pornească savantul cât și ca element prim care, prin combinare, va produce gândirea, adică ansamblul semnificațiilor logice. Ar trebui să vorbim aici despre panpsihologismul lui Hume. Faptele psihice sunt entități individuale, unite prin raporturi externe: trebuie să existe o *geneză* a gândirii. Astfel suprastructurile carteziene se năruie, nu mai rămân decât imaginile-lucruri. Însă, o dată cu suprastructurile se năruie și facultatea sintetică a eului precum și noțiunea însăși de reprezentare. Asociaționismul este, înainte de toate, o doctrină ontologică ce afirmă identitatea radicală a modului de a fi al faptelor psihice și a modului de a fi al lucrurilor. Pentru el nu există în fond decât lucrurile: aceste lucruri intră în relație unele cu altele și constituie astfel o anumită colecție care se numește *conștiință.* Iar imaginea nu

este nimic altceva decât un lucru ce întreține cu alte lucruri un anumit tip de raporturi. Observăm aici germenele neo-realismului american. Toate aceste afirmații metodologice, ontologice și psihologice decurg în mod analitic din abandonarea esențelor carteziene. Imaginea nu a devenit nimic, ea nu a suportat nici o modificare în momentul în care cerul inteligibil se năruia, din simplul motiv că ea era deja pentru Descartes *un lucru*. Aceasta reprezintă apariția psihologismului, care sub diversele sale forme, nu este altceva decât o antropologie pozitivă, adică o știință care vrea să trateze omul ca pe o ființă a lumii, neglijând faptul esențial că omul este o ființă care își *reprezintă* lumea și, în același timp, o ființă care se reprezintă pe sine în lume. Iar germenii acestei antropologii pozitive se găsesc deja în teoria cartezianã a imaginii. Ea nu adaugă nimic cartezianismului: ea nu face altceva decât să elimine. Descartes expunea în același timp imaginea și gândirea fără imagine; Hume păstrează numai imaginea, fără gândire.

Unii ar vrea poate să păstreze totul în sânul unei continuități spirituale, să afirme omogenitatea faptului și a legii, să arate că experiența pură este deja rațiune. În acest caz, trebuie subliniat că, dacă de la fapt se poate trece la lege, aceasta se întâmplă pentru că faptul era deja întrucâtva o expresie a legii, un semn al legii: sau mai degrabă faptul este legea însăși. Nu mai rămâne nimic din distincția carteziană între esența necesară și faptul empiric. Însă în cadrul empiricului urmărim a regăsi necesarul. Fără îndoială, faptul *apare* ca întâmplător; fără îndoială, nici o inteligență umană nu

va fi în stare să justifice culoarea acestei foi sau forma ei. Și aceasta, deoarece această inteligență este limitată prin natura ei. Noi nu facem niciodată inducții decât acolo unde, *de drept*, am putea deduce. «Adevărurile întâmplătoare» ale lui Leibniz sunt *de drept* adevăruri necesare. Pentru Leibniz, imaginea rămâne așadar un *fapt* asemănător celorlalte fapte; scaunul din imagine nu este diferit de scaunul din realitate. Dar așa cum scaunul din realitate este o cunoaștere confuză a unui adevăr reductibil *de drept* la o propoziție identică, tot astfel imaginea nu este decât un gând confuz. Pe scurt, soluția lui Leibniz este un panlogism, numai că acest panlogism nu are decât o existență de drept care se suprapune unui empirism de fapt. Din punct de vedere psihologic, vom fi obligați să regăsim în spatele oricărei imagini gândul pe care ea îl implică *de drept*: însă gândirea nu se va revela niciodată unei intuiții autentice, niciodată nu vom avea o experiență concretă a gândirii pure așa cum o găsim în sistemul cartezian. Gândirea nu-și apare sieși, ci o sesizăm prin analiza reflexivă. Iată de ce Leibniz îi poate răspunde lui Locke cu acel faimos *nisi ipse intellectus*. În fond, imaginea, așa cum o percep empiriștii, se regăsește aici ca atare, ca un fapt psihologic, iar singurul lucru asupra căruia nu cad de acord Leibniz și Locke este natura sa metafizică.

O supremație a gândirii radical distinctă de supremația imaginii – o lume de imagini pure – o lume de fapte-imagini, în spatele căreia trebuie să detectăm o gândire, care nu apare decât indirect, ca singura rațiune posibilă a organizării și a finalității ce pot fi constatate în universul imaginilor (oarecum, asemenea lui

Dumnezeu în cadrul argumentului fizico-teologic, ea poate fi dedusă din ordinea lumii): iată cele trei soluții pe care ni le propun cele trei mari curente ale filozofiei clasice. În aceste trei soluții, imaginea păstrează o structură identică. Ea rămâne *un lucru.* Numai relațiile sale cu gândirea se modifică în funcție de punctul de vedere pe care ni l-am însușit asupra raporturilor dintre om și lume, dintre universal și individual, dintre existența ca obiect și existența ca reprezentare, dintre suflet și corp. Vom constata, poate, urmărind dezvoltarea continuă a teoriei imaginii de-a lungul secolului al XIX-lea, că aceste trei soluții sunt singurele posibile de îndată ce acceptăm postulatul că imaginea nu este decât un lucru, și că toate trei sunt *în mod egal* posibile și *în mod egal* supuse acelorași neajunsuri.

II

PROBLEMA IMAGINII ŞI EFORTUL PSIHOLOGILOR DE A GĂSI O METODĂ POZITIVĂ

Problema imaginii ar fi putut fi cu totul reînnoită de romantism. Romantismul, într-adevăr, atât în filozofie cât și în politică sau în domeniul literar, se manifestă printr-o întoarcere la spiritul de sinteză, la ideea de facultate, la noțiunile de ordine și de ierarhie, la un spiritualism care este însoțit de o fiziologie vitalistă. Și prin aceasta, pentru o vreme, modul în care va fi abordată imaginea pare să difere destul de mult de cele trei puncte de vedere clasice pe care tocmai le-am enumerat:

«Multe minți luminate, scrie Binet,[1] nu erau de acord cu faptul că gândirea are nevoie de semne materiale pentru a se manifesta. Admițând aceasta, ei aveau impresia că ar fi făcut o concesie materialismului. În anul 1865, la vremea când a avut loc o mare discuție asupra halucinațiilor, în cadrul societății medico-psihologice, filozoful Garnier și un grup de alienişti eminenți, printre care Baillarger, Sandras și alții,

1. *Psychologie du raisonnement*, Paris, 1896.

susțineau că o prăpastie de netrecut separă conceperea unui obiect absent sau imaginar – altfel spus imaginea – de senzația reală produsă de un obiect prezent; că aceste două fenomene sunt diferite nu numai ca grad ci și ca natură...»

Era pus astfel la îndoială postulatul comun tezelor lui Descartes, Hume și Leibniz, identitatea de natură dintre imagine și senzație.[2] Din păcate, este vorba, după cum se vede, mai degrabă de o atmosferă generală decât de o doctrină bine închegată. Atmosfera s-a schimbat repede. Deja în 1865 gânditorii pe care îi citează Binet puteau fi considerați ca fiind conservatori: «Ideea de știință, scrie Giard, este intim legată de aceea de determinism și de mecanism».

Aceasta este fără îndoială o greșeală: însă tocmai această știință deterministă și mecanicistă va cuceri generația anilor 1850. Căci cine spune mecanicism spune spirit de analiză: mecanicismul caută să descompună un sistem în elementele sale și acceptă, implicit, postulatul că aceste elemente rămân riguros identice, fie că se află în stare izolată sau în combinație. De aici decurge în mod natural postulatul următor: relațiile pe care elementele unui sistem le întrețin între ele sunt exterioare acestor elemente: acest postulat îl formulăm, de regulă, sub denumirea de principiu al inerției. Astfel, pentru intelectualii epocii la care ne referim, a adopta o atitudine științifică în fața unui obiect oarecare – fie că acesta este un corp fizic,

2. Se va citi cu interes un articol al belgianului Ahrens care încearcă să construiască o nouă teorie a imaginii în al său *Cours de Psychologie* susținut la Paris în 1836. Edit. Brockhans și Avenarius (n.a.).

un organism sau un fapt de conștiință – înseamnă a admite, înaintea oricărei investigații, că acest obiect este o combinație de invarianți inerți care întrețin între ei relații exterioare. Printr-un ocol ciudat, în timp ce știința savanților, știința «care se face», nu este, în esență, nici analiză, nici sinteză pură, ci o adaptare a metodelor sale la natura obiectelor sale, o interpretare simplistă a progreselor ei i-a condus pe filozofi la poziția critică a secolului al XVIII-lea și la o ostilitate principială față de spiritul de sinteză.

Din acel moment, orice efort în vederea constituirii unei psihologii științifice trebuia în mod necesar să se reducă la o tentativă care să rezume complexitatea psihică la un mecanism.

«Noțiunile de *facultate, capacitate, putere*, care au jucat un rol atât de mare în psihologie, nu sunt, după cum vom vedea, decât niște nume comode cu ajutorul cărora punem la un loc, într-un compartiment distinct, toate faptele unei specii distincte; ...ele nu desemnează o esență misterioasă și profundă care dăinuie și se ascunde sub fluxul faptelor... Astfel psihologia devine o știință a faptelor deoarece cunoștințele noastre sunt fapte; se poate vorbi cu exactitate, în detaliu, despre o senzație, o idee, o amintire, o previziune, întocmai ca despre o vibrație sau despre o mișcare fizică... Fapte mărunte bine alese, importante, semnificative, notate minuțios și amplu, iată materia oricărei științe în ziua de azi... Problema cea mare este aceea de a ști care sunt aceste elemente, cum iau ele naștere, în ce mod și în ce condiții se combină ele și care sunt efectele constante ale combinărilor astfel formate. Aceasta este

metoda pe care am încercat să o urmărim în lucrarea de față. În prima parte au fost desprinse elementele cunoașterii; din reducție în reducție, s-a ajuns la cele mai simple dintre aceste elemente, apoi, de aici, la transformările psihice care constituie condiția apariției lor. În partea a doua s-a descris mai întâi mecanismul și efectul general al îmbinării lor, apoi, aplicându-se legea găsită, au fost examinate elementele, formarea, certitudinea și deschiderea principalelor tipuri de cunoaștere.»

Astfel tratează Taine constituirea unei psihologii științifice în prefața cărții sale «Despre Inteligență» apărută în 1871[3]. Vom remarca abandonarea fățișă a principiilor de investigare psihologică propuse de către Maine de Biran. Idealul este, în acest context, considerarea faptului psihic ca «o mișcare fizică». Și, datorită acestui fapt, vedem coexistând în același text principiul pur metodologic și incontestabil al recurgerii la experiență[4] («fapte mărunte, bine alese etc.») și o teorie metafizică, stabilită *a priori,* cu privire la natură și la scopurile experienței. Taine nu se limitează la a prescrie o largă utilizare a experienței: plecând de la niște principii necontrolate, el determină *ceea ce trebuie să fie* această experiență, îi descrie rezultatele mai înainte de a se fi raportat la ele, și această descriere implică în mod natural o mulțime de aserțiuni disimulate asupra naturii lumii și a existenței în general. Este ușor de bănuit, încă de la primele pagini, că psihologia lui Taine, datorită acestei

3. *De l'Intelligence,* vol. 1, prefață, pag. 1 și 2.
4. Deși experiența este concepută aici mult prea limitat.

contaminări originare, va fi deductivă, și că faptele nenumărate – de altfel aproape toate false – care ne vor fi prezentate, nu vor face decât să mascheze înlănțuirea pur logică a ideilor.

Lectura cărții confirmă din păcate aceste previziuni. Putem afirma că nu vom regăsi nicăieri o descriere concretă, o remarcă dictată de observarea faptelor: totul este construit. Taine se folosește la început de analiza regresivă și, cu ajutorul acestei metode, el operează cu naivitate, și fără nici o suspiciune, un salt din planul psihologic în planul fiziologic, care nu este altul decât terenul mecanismului pur. Apoi trece la sinteză. Însă prin «sinteză» trebuie să înțelegem în acest caz o simplă recompunere. Se trece de la grupuri relativ simple la grupuri mai complexe și farsa este jucată: fiziologicul este introdus în conștiință:

«Nu există nimic real în eu în afară de înșiruirea evenimentelor. Aceste evenimente, diferite ca aspect, sunt aceleași în natură și se reduc, toate, la senzație; senzația însăși, considerată din afară, și printr-un mijloc indirect care se numește percepție exterioară, se reduce la un grup de mișcări moleculare.»[5]

Iar imaginea, element esențial al vieții psihice, va apare la timpul său în această reconstrucție, va veni să ocupe un loc determinat anterior.

«Tot ceea ce, la nivelul spiritului, depășește „senzația brută", se reduce la imagini, adică la niște repetiții spontane ale senzației.»

Astfel natura însăși a imaginii este dedusă *a priori*. Nu se face nici o clipă raportarea la datele experienței

5. Ibid., p. 9.

interne. Se știe de la bun început că imaginea nu este decât o senzație reactualizată, adică în cele din urmă «un grup de mișcări moleculare». Aceasta înseamnă a considera imaginea ca pe un invariant inert și totodată a suprima imaginația. Spiritul este «o colonie de polipi de imagini», – iată constatarea ultimă a psihologiei analitice. Taine însă nu a văzut că acesta era și postulatul său inițial. Cele două volume masive ale *Inteligenței* dezvoltă în mod obositor această frază simplă citată mai sus:

«Problema cea mare este aceea de a ști care sunt aceste elemente, cum iau naștere, în ce mod și în ce condiții se combină...»

Odată fixat acest principiu, Taine nu mai avea nevoie decât să explice cum se combină imaginile pentru a da naștere conceptelor, judecății și raționamentului. Explicațiile sale sunt împrumutate de la asociaționism. Hume însă, mai abil, încercase cel puțin să întemeieze iluzia unei experiențe. El n-a vrut *să deducă.* De asemenea, legile sale de asociere sunt plasate, cel puțin în aparență, pe terenul psihologiei pure: sunt legături între fenomene, *așa cum apar ele* în minte. Confuzia inițială a lui Taine între experiență și analiză îl conduce la constituirea unui asociaționism hibrid exprimat când în limbaj fiziologic, când în limbaj psihologic, când în ambele limbaje simultan; în consecință, empirismul său pur teoretic este dublat de un realism metafizic. De unde, această contradicție paradoxală: pentru a construi o psihologie după modelul fizicii, Taine adoptă concepția asociaționistă care, așa cum a arătat Kant, duce la o negare radicală a oricărei științe

aptă să formuleze legi. Însă, în timp ce pe teren psihologic distruge, fără să-și dea seama, însăși ideea de necesitate și pe aceea de știință, el menține pe terenul fiziologiei și al fizicii un sistem de legi necesare. Și, din moment ce afirmă că fiziologicul și psihicul nu sunt decât cele două fețe ale unei aceleiași realități, decurge de aici că legătura dintre imagini ca fapte de conștiință – singura care ne apare – este întâmplătoare, pe când legătura dintre mișcările moleculare care le constituie ca realități fizice este necesară. Ceea ce a fost considerat mult timp drept empirism nu este decât o metafizică realistă nereușită.

Însă ideile lui Taine, seducătoare prin aspectul lor științific, primeau confirmări de pretutindeni. Ancheta lui Galton[6] le aducea noi dovezi faptice. În același timp, din 1869 până în 1885, Bastian, Broca, Küssmaul, Exner, Wernicke, Charcot pun bazele teoriei clasice a afaziei care încearcă tocmai să stabilească existența unor centre ale imaginilor diferențiate: Dejerine încă mai susține această teorie în 1914. Alți psihologi – ca Binet în prima sa perioadă[7] – caută să cucerească domenii noi pentru asociaționism. Metafora fizică ce face din imagini «persistența unei mișcări ulterior excitației care a produs-o» și care o asimilează acelor oscilații pendulatorii care se mai produc încă mult timp după ce «pendulul» a fost îndepărtat printr-o forță exterioară de poziția sa de echilibru – această metaforă, și încă multe altele de același tip, cunosc un

6. Galton, *Statistics of mental Imagery* (Mind, 1880), *Inquiries to human faculties* (1885).
7. Binet, *Psychologie du raisonnement*, 1896.

succes excepțional. În opinia lui S. Mill, Taine și Galton au fixat definitiv natura imaginii: ea este o senzație care se produce fără încetare, un fragment solid detașat de lumea exterioară. Oricare ar fi atitudinea pe care o vor lua psihologii după aceea, ei vor accepta întotdeauna implicit ideea că imaginea este o reviviscență. Și tocmai ei, care vor vrea să stabilească existența sintezelor psihice, vor menține în continuare, ca pe niște elemente de susținere, atomii moșteniți de la psihologia analitică.

●

Într-adevăr, luând ca punct de plecare asociaționismul și declarându-se *împotriva* lui, o nouă generație de filozofi își va defini poziția în jurul anului 1880. Ei nu resping ideile lui Taine sau ale lui Mill pentru a reveni la experiența internă. Dar, sub influența unor factori diverși, ei vor să depășească aceste idei și să le păstreze în același timp, printr-o sinteză mai largă. Printre motivele principale ale acestei schimbări, se remarcă succesul crescând al kantianismului al cărui campion în Franța este Lachelier.[8] Din acest punct de vedere, întrebarea pe care și-o pun filozofii ar putea fi formulată astfel: cum pot fi puse de acord, pe terenul psihologiei, exigențele unei critici a cunoașterii și datele experienței. Semnificativ este însă faptul că descrierile lui Taine sunt considerate ca fiind datele experienței pure. Se pune numai problema interpretării lor. Că există imagini-atomi, nimeni nu pune la

8. Cf. Lachelier, *Psychologie et Metaphysique.*

îndoială: acesta este un *fapt*. Mulți filozofi ar putea accepta fără nici o dificultate că nici măcar experiența nu dezvăluie în mod direct altceva decât aceste imagini. Numai că, pe lângă chestiunea de fapt, există chestiunea de drept. De drept, trebuie să existe altceva: o gândire care să organizeze și să depășească imaginea în fiecare clipă. Este vorba deci de a găsi elementul de drept dincolo de faptul în sine.

Motive cu totul diferite concură, în plus, la afirmarea acestui punct de vedere: ideile politice și sociale s-au schimbat. Individualismul critic, la acea dată, nu mai prezintă încredere din cauza consecințelor sale *morale*. El duce, în politică, la anarhie, la materialism și la ateism. Căci, în vremea aceea, se produce în Franța o puternică reacție conservatoare. Ideile de ordine și de ierarhie socială și-au redobândit întreaga forță. La Adunarea de la Versailles sunt condamnați «gânditorii radicalismului... (care) nu cred în Dumnezeu, și în scrierile (cărora) găsim anumite definiții ale omului care ne denigrează specia».[9]

Adunarea denunță în linii mari «detestabilele doctrine» radicale. Burghezia conservatoare, înspăimântată de Comună, se reîntoarce la Religie, așa cum o făcuse și în prima perioadă a domniei lui Ludovic-Filip. De aici necesitatea, pentru adevărații intelectuali, de a combate tendința analitică a secolului al XVIII-lea în toate domeniile. Trebuie plasate deasupra individului realități sintetice precum familia, națiunea, societatea. Mai presus de imaginea individuală trebuie restabilită existența conceptelor, a gândirii. Iată motivul

9. *Rapport Batbie*, 26 noiembrie 1872.

subiectului propus la concurs, pe data de 30 aprilie 1882, de către Academia de Ştiinţe Morale şi Politice:

«A expune şi a discuta doctrinele filozofice care reduc facultăţile spiritului uman şi eul însuşi la simplul fapt al asociaţiei. – A restabili legile, principiile şi existenţele pe care doctrinele în cauză tind a le denatura sau a le suprima.»

Astfel, ştiinţa oficială dă semnalul de pornire. Însă nici din acest punct de vedere nu e vorba de a nega existenţa unor imagini sensibile şi a unor legi de asociaţie. Ferri, care a fost laureat al concursului, scrie:

«Suntem într-atât de pătrunşi de importanţa asociaţiei în producerea cunoştinţelor, încât chestiunea nu este pentru noi aceea de a o constata ci de a o măsura.»

El merge până într-acolo încât mărturiseşte că datele introspecţiei nu ne oferă decât imagini-atomi. Experienţa este în favoarea asociaţioniştilor. Trebuie să te plasezi pe un teren critic pentru a-i depăşi:

«Gândirea pură nu este o iluzie pentru că ea se sesizează pe sine prin intermediul conştiinţei reflexive, a procedeelor intelectuale şi a conceptelor, ci pentru că o face *printr-un efort de meditaţie şi de abstractizare.* În realitate, creierul nu încetează niciodată să lucreze pentru ea, să-i procure fantomele vizibile, sonore şi tangibile, materialele pe care ea îşi imprimă forma...»

Acest text este frapant: nici un altul nu ar putea să accentueze mai bine incertitudinile cunoaşterii introspective. Un autor al cărui scop este de a respinge asociaţionismul, este atât de pătruns de teoriile pe care vrea să le combată,încât le acordă beneficiul experienţei şi nu observă în el decât imagini particulare.

Activitatea gândirii nu-i apare decât ca urmare a unui *efort de abstractizare*; el afirmă acest lucru oarecum *împotriva* experienței. Treizeci de ani mai târziu, după cum vom vedea, fiecare va descoperi sau va crede că descoperă, stări lipsite de imagini în cel mai mic proces intelectual.

Fără îndoială, această timiditate provine parțial din succesul enorm al cărților lui Taine. Mai este vorba însă și despre altceva. Reacția împotriva asociaționismului este provocată în primul rând de catolicismul conservator. Or, pentru acesta teoria imaginii are un aspect religios care nu este de neglijat. Omul este format din două elemente de natură diferită, cum spune Aristotel, un spirit strâns unit cu un corp. Nu există nici un act al gândirii care să nu fie întinat de corporalitate. Ideea carteziană a unui spirit pur, adică a unei activități a sufletului care s-ar exersa fără concursul corpului este o erezie născută din orgoliu. Datorită acestei idei Maritain va putea face o apropiere între Descartes și protestanți. Se revine așadar la Aristotel care a spus că omul nu ar putea exercita nici o activitate intelectuală fără ajutorul imaginației[10]; dar și la Leibniz care, deși protestant, a fost întotdeauna mai aproape de spiritul catolic decât un Descartes. Iată motivul pentru care asociaționismul nu este respins: el trebuia numai integrat. Asociaționismul înseamnă corpul, înseamnă slăbiciunea omului. Gândirea reprezintă măreția lui. Însă măreția nu valorează niciodată nimic fără slăbiciune, gândirea nu este nimic fără

10. Cf. ARISTOTEL, *De anima*, III, 8, 432 a, 8: „ὅταν τε θεωρῇ, ανάγκη ἅμα φαντασματι θεωρεῖν."

imagine. Tocmai în acest sens va scrie R. P. Peillaube în 1910 în cartea sa despre imagini:

«Imaginile sunt necesare formării conceptelor; nu există nici măcar un singur concept care să fie înnăscut. Abstractizarea, în funcționarea sa originară și generatoare a inteligibilului, are drept scop a ne ridica deasupra imaginii și a ne permite prin aceasta să gândim obiectul într-o formă necesară și universală. Spiritul nostru nu poate concepe direct alt inteligibil decât inteligibilul abstract, iar inteligibilul abstract nu poate fi produs decât de imagine și o dată cu imaginea prin activitatea intelectuală. Întreaga materie susceptibilă de a fi exploatată de inteligență este de origine senzorială și imaginativă...»

Iată deci revigorarea doctrinei leibniziene privind raportul dintre imagine și gândire. Sincer vorbind, ea nu se bucură aici de toată profunzimea pe care i-o dăduse Leibniz, însă autorii se sprijină pe ea în mod expres și tocmai ea este cea care dă o nuanță particulară filozofiei acestui sfârșit de secol. De la Leibniz provine ideea unei gândiri omniprezente și totuși inaccesibile experienței interne, această concepție care se găsea deja la Ferri și pe care Brochard o va exprima cu și mai multă precizie:

«*Din moment ce* obiectul poate fi schimbat, *eu știu* că imaginea nu egalează conceptul meu. Ceea ce conține în plus conceptul este, după spusele lui Hamilton, un caracter de universalitate potențială. Gândirea, constrânsă să îmbrace o formă sensibilă, apare, pentru o clipă, ca fiind un obiect anume, un anume exemplu, ea se sprijină oarecum pe acestea, însă ea nici nu se

închide în ele, nici nu se lasă absorbită de ele; ea depășește imaginile care o exprimă și este capabilă să se materializeze mai târziu în alte imagini mai mult sau mai puțin asemănătoare.»[11]

Ajungem astfel la o concepție ciudată despre gândire. Aceasta din urmă nu are o existență reală, concretă, accesibilă conștiinței imediate, de vreme ce datul introspecției îl constituie imaginea. Ea nu are universalitate în act, căci dacă ar fi avut, ar fi trebuit să o putem sesiza în mod direct. Este însă o universalitate *potențială* pe care o deducem din faptul că noțiunea poate fi însoțită de imagini foarte diferite. Printre aceste imagini particulare există o regulă care le coordonează alegerea. Nu există însă o «conștiință a regulii» în sensul în care se va exprima mai târziu școala de la Würzburg. Regula – care este conceptul – nu este dată niciodată decât printr-o imagine particulară și ca o simplă posibilitate de a o înlocui pe aceasta cu o altă imagine echivalentă. Astfel, aspectul conștiinței rămâne acela descris de Taine: imagini, cuvinte. Însă legătura de pură obișnuință pe care acest autor o stabilea între acestea este înlocuită de Brochard și de mai mulți contemporani ai săi printr-o legătură funcțională: gândirea. Însă dacă, cu ajutorul acestei substituiri, ei pot reintroduce întregul rationalism, nu este mai puțin adevărat că această gândire stranie și obscură ei însăși oscilează între existența de drept și existența de fapt. Ba mai mult, ea există ca funcție și nu ca o conștiință. Ea nu se oferă decât prin efectele sale: nu este nici măcar trecerea de la o imagine

11. BROCHARD, *De l'erreur*, p. 151.

prezentă la o altă imagine care o definește, este simpla *posibilitate* de a efectua această trecere. Iar dacă această posibilitate nu este actualmente prezentă în conștiință, este pentru că ea nu este decât o pură posibilitate logică: cel mult aceasta s-ar manifesta pentru reflecție sub forma unei insuficiențe a imaginii ca atare.

Aceasta este încercarea timidă pe care o face raționalismul reactualizat pentru combaterea asociaționismului. El se crede prins între așa-zisele date ale introspecției («în conștiință există doar imagini și cuvinte») și presupusele descoperiri ale fiziologiei (localizările cerebrale). El îi lasă lui Taine terenul faptelor pentru a se refugia în planul criticii. În acest sens îi răspundea odinioară Leibniz lui Locke: *Nihil est in intellectu quod non prius fuerit in sensu nisi ipse intellectus.* Tot în același sens Kant îi răspundea lui Hume: «Este posibil ca pe terenul experienței să nu putem descoperi altă legătură între cauză și efect decât succesiunea empirică. Dar pentru ca o experiență să fie posibilă, trebuie ca ea să fie constituită pe baza unor principii sintetice *a priori*.»

Însă acest răspuns, admisibil atunci când este vorba despre alcătuirea experienței, își pierde această calitate când trebuie să analizezi, în interiorul acestei experiențe, gândirea. Gândirea la care ne referim nu este constitutivă: este activitatea concretă a omului, un fenomen printre alte fenomene. Altceva este constituirea percepției mele actuale (o cameră, niște cărți etc.) prin sinteze categoriale care *fac posibilă* conștiința, și altceva formarea unor gânduri conștiente pe baza acestei percepții *după constituirea ei* (de exemplu a

gândi: cărțile sunt pe masă, aceasta este o ușă etc.). În cazul din urmă, conștiința există având înaintea sa lumea: dacă ne formăm o idee despre lume, trebuie ca ea să ne apară ca un fenomen fizic real. Aici nu există «virtualitate», nici «posibilitate»: conștiința este act și tot ceea ce există în conștiință există în act.

Orice s-ar spune, este sigur că această atmosferă nouă și aceste revendicări legate de drepturile sintezei în fața asociației mecanice au contribuit din plin la formarea lui Ribot, fondatorul psihologiei sintetice. Desigur, nu kantianismul este cel care-l inspiră pe Ribot; preocupările religioase îl conduc și mai puțin. Singura lui grijă este să revizuiască noțiunea lui Taine de «psihologie științifică». Pentru el știința este, fără îndoială, analiză, dar ea este și sinteză; nu este suficient să reduci totul la elemente: există sinteze în natură care trebuie studiate ca atare. Se pare că, de la bun început, punctul de plecare al lui Ribot este o reflecție asupra metodei psihologilor englezi și a lui Taine. Dar nu împrumută el oare însăși ideea de sinteză psihică de la marele curent de gândire ce exprimă la data acea o renaștere a intelectualismului? Este destul de ciudat să comparăm ceea ce scria Ribot în 1914[12] cu textul lui Brochard pe care tocmai l-am comentat:

«Gândirea este o funcție care s-a adăugat, în cursul evoluției, formelor primare și secundare ale cunoașterii: senzație, memorie, asociație. În urma căror

12. RIBOT, *La vie inconsciente et les mouvements*, p.113 și urm. În aceste pagini Ribot încearcă să combată concluziile psihologilor de la Würzburg despre existența unei gândiri lipsite de imagini.

condiții s-a putut ea naște? Asupra acestui punct nu ne putem hazarda în ipoteze. Orice s-ar fi întâmplat, ea a apărut, s-a fixat, s-a dezvoltat. Dar întrucât o funcție nu poate intra în activitate decât sub influența excitațiilor corespunzătoare, existența unei gândiri pure exercitându-se fără a fi provocată de ceva din afară este *a priori* neverosimilă. Redusă la ea însăși, este o activitate care disociază, asociază, percepe raporturi, coordonează. Se poate crede chiar că această activitate este, prin natura sa, inconștientă și că nu îmbracă forma conștientă decât prin datele pe care le elaborează... Pentru a încheia, ipoteza unei gândiri pure fără imagini și fără cuvinte este foarte puțin probabilă și, în orice caz, nu este dovedită.»

S-ar crede că citim chiar textul lui Brochard, tradus însă într-un limbaj biologic și pragmatist. Ribot, întocmai ca Brochard, menține existența senzațiilor și a imaginilor legate între ele prin legi de asociație. Acestea sunt «formele primare și secundare ale cunoașterii». Asemenea lui Brochard, el face din acestea datele imediate ale introspecției. În ceea ce privește gândirea, și el o consideră inaccesibilă conștiinței intuitive. Însă pentru Brochard, dacă gândirea nu se revelează intuiției, aceasta se întâmplă deoarece ea este «potențială», fiind o echivalență funcțională de imagini foarte diferite. Ribot se exprimă intenționat în termeni de tip reist. Gândirea este o activitate reală, dar inconștientă. «Ea nu îmbracă forma conștientă decât prin datele experimentale pe care le elaborează.» Și, satisfăcut de această noțiune confuză și contradictorie de gândire inconștientă, acest psiholog *pozitivist* conchide *a priori*

că existența unei gândiri pure accesibile conștiinței este neverosimilă. Se vede cât de profundă este influența lui Taine: atât de profundă încât ea conduce un psiholog experimental la negarea rezultatelor experimentale în numele deducțiilor pure[13].

Pentru toată acestă generație, asociaționismul va rămâne certitudinea de fapt, iar gândirea nu va fi decât o ipoteză necesară pentru a explica o «organizare», o sistematizare ce cu greu poate fi justificată prin asociația pură. Pozitivismul lui Ribot, în loc să descrie imaginea ca atare, se va exercita în sens contrar, inventând această noțiune biologică a unei gândiri inconștiente, «apărută» în cursul evoluției umane.

Vedem acum ce semnificație are ideea «sintezei», prin care Ribot se distinge de Taine. Este o idee fiziologică; omul este un organism viu în mijlocul lumii, iar gândirea este un organ pe care anumite nevoi l-au dezvoltat; așa după cum nu există digestie fără alimente, nu există nici gândire fără imagini, adică fără materiale venite din exterior. Însă tot așa cum progresele fiziologiei ne-au făcut să vedem digestia ca pe un tot funcțional, la fel noua psihologie, plecând de la materiale brute sau elaborate, singurele conștiente, trebuie să reconstituie unitatea sintetică a organului care le elaborează. Iar întrucât fiziologia sintetică nu exclude determinismul, noua psihologie, considerând activitatea psihică de sinteză ca pe o funcție biologică, va fi, cu siguranță, deterministă. Regăsim aici tema leibniziană a inseparabilității gândirii de imagine, însă ca o temă decăzută, trecută în stadiul inferior al reismului

13 Ribot va contesta într-adevăr valoarea experiențelor școlii de la Würzburg.

materialist: omul este un lucru viu, imaginea este un lucru, gândirea este și ea un lucru.

Nimic nu ne face să resimțim mai puternic această decădere decât cartea lui Ribot, *Imaginația creatoare*. În această lucrare, el încearcă să analizeze mecanismul creării de imagini noi. Însă el pune desigur problema în aceiași termeni pe care i-ar fi folosit Taine: se întreabă cum se pot constitui niște ansambluri noi sau «ficțiuni» plecând de la imaginile furnizate de amintire. Și, firește, el începe prin a afirma drepturile sintezei:

«Orice creație imaginativă pretinde un principiu al unității». Dar acest principiu pe care îl numește, fără o grijă prea mare pentru coerență «centru de atracție și punct de sprijin», și pe care îl concepe ca pe o «ideeemoție fixă», nu servește, în fond, decât ca regulator pentru anumite procese strict mecanice.

Vom avea de-a face mai întâi cu o disociere: imaginea obiectului exterior va suporta un travaliu de dezmembrare. Cauzele disocierii sunt «interne și externe». Primele sau cele «subiective», sunt: 1) selecția în vederea acțiunii; 2) cauze afective care «guvernează atenția»; 3) rațiuni intelectuale, «desemnând sub acest nume legea inerției mentale sau legea efortului minim»[14]. Cauzele externe sunt «variațiile experienței» care pezintă un obiect oarecare când înzestrat cu o anumită calitate, când lipsit de această calitate: «ceea ce a fost asociat când cu un anumit lucru, când cu altul tinde a se disocia de ambele».

Această disociere eliberează un anumit număr de

14 Cf. *Imagination créatrice*, p.17 și urm.

elemente imagistice care se vor putea asocia acum pentru a forma ansambluri noi. Abordăm astfel partea a doua a problemei:

«Care sunt formele de asociație care dau ocazia unor noi combinări și sub ce influență se formează ele?»[15] Vedem că Ribot formulează întrebarea în termenii asociației. Asociațiile pot fi orientate, dirijate din afară, dar am avea nevoie de un miracol pentru a suspenda legile lor, tot așa cum numai printr-un miracol s-ar anula legea gravitației. În definitiv, după cum unii economiști au propus înlocuirea liberalismului economic, propovăduit de empiriștii englezi, cu o economie dirijată, se poate spune că Ribot înlocuiește asociaționismul liber al lui Taine și Mill printr-un *asociaționism dirijat.*

Există trei factori ai asociației creative: un factor «intelectual», un factor «afectiv» și un factor «inconștient».

Factorul intelectual este «facultatea de a gândi prin analogie»: «Înțelegem prin analogie o formă imperfectă de asemănare. Asemănarea este un gen al cărei specii este analogia».

Explicațiile lui Ribot din *Imaginația creatoare* asupra factorului afectiv sau «emoțional» sunt firave. Autorul revine însă asupra acestui factor în *Logica sentimentelor*: avem mai întâi ceea ce psihanaliștii numesc de atunci «condensare»: «Stările de conștiință se combină deoarece între ele există un sens afectiv comun».[16] Trebuie de asemenea să semnalăm transferul:

15.Ibid., p. 20.
16. *Logique des sentiments*, p. 22.

«Când o stare intelectuală a fost însoțită de un sentiment viu, o stare asemănătoare sau analoagă tinde să suscite același sentiment... Când anumite stări intelectuale au coexistat, sentimentul legat de starea inițială, dacă este puternic, tinde să se transfere asupra celorlalte.»

S-ar putea deci să se producă mai întâi o condensare, apoi un transfer, apoi din nou o condensare, și pe acest ritm binar elementele imagistice, care inițial nu aveau nici o legătură unele cu altele, se vor găsi împreună și topite într-un nou ansamblu. În ceea ce privește factorul inconștient, acesta nu este de altă natură decât factorii precedenți: el este intelectual sau afectiv, numai că nu este direct accesibil conștiinței.

La drept vorbind, era necesar ca Ribot să recurgă la inconștient, căci nici unul din factorii pe care îi ia în considerare nu apar în conștiință. Nu avem niciodată conștiința disocierii și nici aceea a unor noi combinări: imaginile apar brusc și se oferă imediat drept ceea ce sunt. Trebuie să presupunem așadar că toate acestea se petrec în afara conștiinței. Nouă nu ne apar nici asociațiile, nici factorii sintetici: întreg acest mecanism creativ este o pură ipoteză. Ribot nu se preocupă mai mult decât Taine de descrierea faptelor. El începe cu explicația. Psihologia sintetică rămâne deci, la începuturile ei, la fel de teoretică precum psihologia analitică. Ea se limitează pur și simplu la a complica deducțiile abstracte adăugând un factor nou în combinări; ea caută să întemeieze psihologia conform tipului reprezentat de biologie, după cum psihologia analitică încerca să o constituie pe baza modelului fizicii. Cât

privește imaginea, ea continuă să rămână pentru Ribot ceea ce era și pentru Taine. Ea va rămâne multă vreme neschimbată.

●

Totuși, ceea ce am convenit să numim o revoluție filozofică se produce la sfârșitul secolului. În cele două cărți ale sale, *Essai sur les données immédiates de la conscience* (*Eseu asupra datelor imediate ale conștiinței*) și *Matière et Mémoire* (*Materie și memorie*) apărute succesiv în 1889 și 1896, Bergson se declară un adversar hotărât al asociaționismului: concepția clasică a afaziei și a localizărilor cerebrale nu rezistă criticii; imaginea-amintire înseamnă altceva și mai mult decât o simplă reviviscență cerebrală; creierul nu ar putea avea drept funcție înmagazinarea imaginilor; percepția este un contact direct cu lucrul; în sfârșit, această noțiune a sintezei psihice introdusă de Ribot va fi radical transformată: sinteza nu este un simplu factor de reglare; întrega conștiință este sinteză, este însuși modul existenței psihice; nu mai există fragmente solide în fluxul conștiinței, nici suprapuneri de stări: viața interioară însă se prezintă ca o multitudine de interpenetrări, ea *durează*... Toate aceste afirmații celebre par chemate să reînnoiască psihologia imaginii. De altfel, mulți au crezut în aceste idei și există o întreagă literatură despre problema bergsoniană a imaginii. Să citățm numai articolul lui Quercy: «Sur une théorie bergsonienne de l'imagination» (Despre o teorie bergsoniană a imaginației)[17] și articolul lui

17. *Annales médico-psychologique*, 1925.

Chevalier și Bouyer: «De l'image à l'hallucination» (De la imagine la halucinație).[18] Totuși o examinare atentă a concepțiilor lui Bergson ne va arăta că, în ciuda folosirii unei terminologii noi, el acceptă problema imaginii sub aspectul ei clasic și că soluția pe care i-o dă nu aduce absolut nimic nou.

Bergson este departe de a examina această problemă în calitate de pur psiholog: regăsim în teoria pe care o face asupra imaginii întreaga sa metafizică și trebuie să-i criticăm mai întâi acest punct de plecare metafizic dacă vrem să înțelegem rolul pe care el îl atribuie imaginii în viața spiritului.

Asemenea empiriștilor pe care îi combate, asemenea lui Hume și neorealiștilor, Bergson face din univers o lume de imagini. Orice realitate are o «înrudire», o «analogie», un anume raport cu conștiința; de aceea toate lucrurile care ne înconjoară sunt numite imagini. Însă în timp ce Hume atribuie numele de imagine lucrului ca fiind perceput, Bergson îl extinde asupra oricărui tip de realitate: nu constituie imagine numai obiectul cunoașterii actuale, ci orice obiect posibil al unei reprezentări.

«O imagine poate *fi* fără *a fi percepută*; ea poate fi prezentă fără a fi reprezentată.»[19]

Reprezentarea nu adaugă nimic imaginii; ea nu-i comunică nici o caracteristică nouă, nici un plus: ea există deja în fapt, virtuală și neutralizată înainte de a fi reprezentare conștientă: ea este în imagine. Pentru a

18. *Journal de psychologie*, 15 aprilie 1926. Vezi de asemenea o încercare de interpretare bergsoniană a halucinației în L'HERMITTE, *Le Sommeil*.

19. *Matière et Mémoire*, p. 22.

exista în act, trebuie ca ea să poată fi izolată de imaginile care acționează asupra ei, trebuie ca «în loc să rămână înscrisă în ambianță ca un lucru, să se detașeze ca un tablou».[20]

În acest fel, nu mai este cazul să facem distincția, precum Descartes, între lucru și imaginea lucrului, pentru a vedea mai apoi cum se stabilește raportul între aceste două existențe, nici să reducem, ca Berkeley, realitatea lucrului la aceea a imaginii conștiente, sau să păstrăm, o dată cu Hume, posibilitatea unei existențe în sine a realității, imaginea fiind totuși singura cunoscută; pentru realismul bergsonian, lucrul *este* imaginea, iar materia este ansamblul imaginilor:

«Există în cadrul imaginilor o simplă diferență de grad, iar nu una de natură, între *a fi* și a fi conștient percepute.»

Cu alte cuvinte, întreg ansamblul realității este dat mai întâi ca participând la conștiință, sau mai bine zis, ca *fiind conștiință*: altfel, această realitate n-ar putea niciodată *deveni* conștientă, adică să împrumute un caracter care ar fi străin de natura sa. Bergson nu crede că conștiința are nevoie în mod necesar de un corelativ, sau, ca să ne exprimăm ca Husserl, nu crede că o conștiință este întotdeauna conștiința *a* ceva. Conștiința apare la el ca o calitate, un caracter dat, aproape ca un fel de formă substanțială a realității; ea nu poate lua naștere acolo unde ea nu există, nu poate începe, nici sfârși să existe. În schimb, ea poate exista fără a se însoți de nici un act, nici măcar de o manifestare a prezenței sale, în stare pur virtuală; iar Bergson

20. *M. et M.*, p. 24.

va defini această realitate dotată cu o calitate secretă drept inconștient. Însă inconștientul care apare aici este cu siguranță de aceeași natură ca și conștiința: nu există un non-conștient pentru Bergson; există numai o conștiință care nu este conștientă de ea. Nu există o opacitate care se opune luminii și o primește, devenind astfel un obiect luminat: există o lumină pură, o fosforescență fără o materie care să degaje lumina; numai că această lumină pură, răspândită pretutindeni, nu devine actuală decât reflectându-se pe anumite suprafețe care servesc, în același timp, drept ecran în raport cu celelalte zone luminoase. Este un fel de inversiune a comparației clasice: conștiința, în loc să fie o lumină care pleacă de la subiect la lucru, este o luminozitate care merge de la lucru la subiect.

Acest centru al reflectării și, în același timp, al obscurității care actualizează conștiința virtuală, este corpul. El este cel care, izolând anumite imagini, le transformă în reprezentări actuale. Cum se operează această trecere?

Nu este nevoie să deducem conștiința, spune Bergson, deoarece, postulând lumea materială, ne-am oferit un ansamblu de imagini. Nu este cazul să generăm conștiința plecând de la lucru dacă, în însăși existența sa, lucrul este deja conștiință. Însă, schimbând termenii enunțului, Bergson nu a eliminat, așa cum credea, problema: rămâne să înțelegem cum se face trecerea de la imaginea non-conștientă la imaginea conștientă, cum se poate actualiza virtualul. Este oare inteligibil faptul că este suficient să separi o imagine de restul imaginilor pentru a-i conferi deodată această

transparență, această existență pentru sine care face din ea conștiință? Sau, în cazul în care susținem că ea o avea dinainte, este admisibil ca această transparență să nu fi existat nici pentru sine, nici pentru vreun subiect? Bergson consideră neglijabilă această caracteristică esențială a faptului de conștiință care este manifestarea sa întrucât este conștient; și deoarece confundă lumea cu conștiința, considerată ca o calitate cvasi-substanțială, el reduce, de asemenea, conștiința psihologică la un fel de epifenomen a cărui apariție poate fi descrisă, dar care nu este explicată.

În particular, de ce această conștiință inconștientă și impersonală devine conștiință conștientă a unui subiect individual? Și în ce măsură imaginile virtual reprezentate, devenind «prezente», cuprind subit existența unui «eu»? Iată ceea ce Bergson nu explică. Și totuși, întreaga teorie a memoriei este bazată pe existența unui asemenea subiect și pe posibilitatea pe care o are el de a-și însuși anumite imagini și de a le păstra.

Corpul acționează ca instrument de selecție; datorită lui imaginea devine percepție; percepția este imaginea «raportată la acțiunea posibilă a unei anumite imagini determinate» care este chiar corpul. Dar în ce fel creează raportul în cauză apariția unui subiect care va numi acest corp «corpul *meu*» și celelalte imagini «reprezentările *mele*»?

«Dați-mi imaginile în general, spune Bergson, și corpul meu se va contura, în cele din urmă, în mijlocul lor ca un lucru distinct, pentru că ele se schimbă neîncetat, iar corpul rămâne invariabil.»

Explicația este amuzantă: mișcarea și imobilitatea

individualizează desigur materia, ca să ne exprimăm ca Descartes, sau «imaginile», cum spune Bergson. Însă ele îi lasă fără îndoială naturii materialitatea ei și imaginii, caracterul ei de imagine; ceea ce este imobil nu apare ca fiind «central»; un «centru» nu apare ca fiind activ, și mai ales, acțiunea însăși, nefiind niciodată decât o imagine, nu dă naștere unui subiect care «își raportează la sine acțiunile».

Fără îndoială, aceasta nu este exact ceea ce Bergson a vrut să spună; de fapt, trebuie să presupunem printre imagini prezența unei gândiri care se definește ca o memorie. Această gândire realizează comparații și sinteze între imaginile pe care le culege, și tot ea este cea care distinge corpul *său* de celelalte imagini din jur. Într-adevăr:

«Imaginile o dată percepute se fixează și se înșiră în memorie.»

Aceasta înseamnă însă să intrăm în miezul unor dificultăți insurmontabile.

Și mai întâi, dacă totul este conștiință, ce înseamnă *o* conștiință? Este ea activitate și unitate, o realitate distinctă de toate celelalte și capabilă să *conștientizeze*? În acest caz ar fi un abuz să denumim «conștiință» realitățile pasive pe care conștiința le poate sesiza, și ne-am întoarce la o metafizică ce pornește nu de la lume ca fiind ceva conștient, ci de la conștiințe situate în fața unei lumi. Este ea individualizată prin conținutul său care este selectat de corpul de care ea este legată? În acest caz nu mai înțelegem cum se distinge corpul însuși, împreună cu imaginile raportate la el, de celelalte corpuri cu imaginile care le înconjoară, din moment ce

raporturile de acțiune ale imaginii-corp cu restul imaginilor sunt ele însele niște imagini.

Și totuși Bergson se va opri la această a doua soluție.

Dar iată o altă dificultate. Cum se transformă imaginea în imagine-amintire? Imaginea este în fond *un lucru* izolat de către corp și căruia izolarea îi conferă o calitate nouă: aceea de a fi reprezentat. În ce fel însă, atunci când acțiunea corpului încetează, poate imaginea să rămână izolată și să-și conserve caracterul de reprezentare? Masa ar trebui să redevină masă virtual conștientă de îndată ce eu încetez să o mai privesc, din moment ce își regăsește astfel raporturile cu toate celelalte imagini din univers; cum mai poate ea în același timp să rămână masă în memoria mea? Aceasta nu ar însemna oare că reprezentarea nu se definește numai prin izolarea imaginii, ci și prin aceea că ea apare ca o existență radical distinctă de cea a lucrului? Trecerea de la primul capitol al lucrării *Materie și Memorie* la cel de-al doilea se face prin intermediul unui sofism: imaginea-reprezentare este la început o imagine izolată ideal și legată real de toate celelalte, apoi, devenind o imagine-amintire, vedem izolarea ei ideală transformându-se într-o izolare reală, ea se detașează de lume și se deplasează în gândire. Bergson este indus în eroare de comparația materială a imaginii cu un tablou: el este aidoma unui om care, după ce a izolat o porțiune din peisajul tabloului pentru a o privi printr-un obiectiv, vrea la plecare să ia cu el nu numai obiectivul, dar și colțul de peisaj pe care îl detașase în obiectiv. Întreaga teorie bergsoniană a memoriei se

bazează pe sofismul care îi legitimează caracterul realist; fiindcă, în ceea ce privește această imagine-tablou pe care memoria o duce cu sine așa cum ai desprinde un tablou de pe perete și l-ai duce cu tine (memoria «adună imaginile de-a lungul timpului pe măsură ce ele se produc»), Bergson nu uită că ea este și imagine-lucru, fixată în rândul celorlalte imagini și existând fără a fi percepută, astfel încât, mizând pe sensul dublu al cuvântului «imagine», el îi dă imaginii-amintire întreaga plenitudine a obiectului; mai mult, ea este însuși obiectul conceput conform unui nou tip de existență.

Formarea amintirii este simultană formării percepției; imaginea-lucru se transformă în amintire de îndată ce ea devine reprezentare, sau mai exact, chiar în momentul în care este percepută.

«Formarea amintirii nu este niciodată ulterioară formării percepției, ele sunt simultane. Pe măsură ce se creează percepția, și chiar în aceeași clipă, se și profilează amintirea ei.»[21]

Amintirea astfel constituită:

«Este de îndată perfectă; timpul nu-i va putea adăuga nimic imaginii fără să nu o denatureze; ea își va păstra pentru memorie locul și data.»[22]

Concepția imaginii pe care o propune Bergson aici este departe de a fi așa de diferită de concepția empiristă precum pretinde el; atât pentru el cât și pentru Hume, imaginea este un element al gândirii ce se apropie de percepție, prezentând ca și ea aceeași discontinuitate și aceeași individualitate. La Hume, ea apare ca o slăbire a percepției, ca un ecou ce o

21. «Le Souvenir du présent» în *Énergie spirituelle.*
22. *M. et M.*, p. 80.

urmează în timp; Bergson face din ea o umbră care dublează percepția: în ambele cazuri, ea este o copie exactă a lucrului, opacă și impenetrabilă ca acesta, rigidă, fixă, ea însăși un lucru.

«Imaginile nu vor fi într-adevăr niciodată decât lucruri...»

Din această cauză vom vedea că rolul imaginii în viața spirituală se apropie foarte mult la Bergson de cel pe care ea îl are în concepția empiriștilor. Și aceasta pentru că, și în acest caz, imaginea a fost mai întâi definită ca «imprimându-se» în gândire, ca un conținut a cărui memorie este numai un receptacol, și nu ca un moment viu al activității spirituale.

Bergson ține totuși să sublinieze că el a stabilit, spre deosebire de empiriști, o diferență de natură – nu numai de grad – între percepție și amintire. Această diferență însăși, de altfel mai mult metafizică decât psihologică, va aduce însă noi probleme. S-a văzut ceea ce ea reprezintă: percepția este imaginea raportată la acțiunea posibilă a corpului, dar care rămâne încă fixată între restul imaginilor; amintirea este imaginea izolată, detașată de celelalte, ca un tablou. Orice realitate are în același timp aceste două caracteristici: îndeamnă corpul la acțiune și se depune în minte ca amintire inactivă.

«Chiar din momentul în care țâșnește, prezentul se dedublează în fiecare clipă în două jeturi simetrice dintre care unul recade în trecut, iar celălalt se avântă spre viitor.»[23]

Există deci între amintire – inactivă, idee pură – și

23. *Énergie spirituelle*, «Le Souvenir du présent».

percepție – activitate ideo-motrice – o diferență profundă. Dar – în afară de cazul în care această diferență nu ne va permite să separăm, în viața concretă, amintirea *actualizată* (imaginea acestei mese care *re*apare) de percepție – este imposibil să înțelegem ce semnificație are această dedublare perpetuă a prezentului, după cum puțin mai înainte, a fost imposibil să aflăm în ce mod izolarea provizorie a lucrului face din el brusc o reprezentare: metafora dublei țâșniri exprimă același sofism fundamental.

Ce este de fapt prezentul? «Prezentul meu este, prin esență, senzorio-motor.» El este «o tăietură» pe care o face percepția într-o masă amorfă în vederea scurgerii. Această tăietură este chiar «lumea materială». Prezentul este, în plus, «un lucru absolut determinat și care se opune trecutului meu».

Insuficiența metafizică a unei asemenea definiții a prezentului și cercul vicios pe care îl implică (deoarece acest prezent pragmatic necesită un prezent ontologic care să-l facă posibil) este evidentă. Nu intră însă în atenția noastră să o criticăm. O vom accepta așa cum este: trebuie să remarcăm însă că un prezent care este *acțiune pură* nu ar putea, prin nici un fel de dedublare, să producă un trecut inactiv, un trecut care este *idee pură* fără legătură cu mișcările și cu senzațiile. Fie că am considera raportul *acțiune-amintire* în subiect, sau raportul *imagine-lucru/imagine-amintire* în obiect, regăsim același hiatus între două tipuri de existență pe care Bergson ține să le prezinte ca fiind diferite (din moment ce vrea să separe spiritul de materie și memoria de corp) și pe care, totuși, vrea să le așeze într-o unitate: el a recurs, pentru justificarea

acestor două operații contradictorii, la un sincretism al conștiinței și al materiei. Dar, pentru că a confundat neîncetat noema și noesa,[24] el a fost nevoit să înzestreze această realitate sincretică pe care o numește *imagine*, fie cu o valoare de noemă, fie cu o valoare noetică, în funcție de nevoile construcției sale. Nici un fel de unitate: o ambiguitate perpetuă, o alunecare continuă, și nu de bună credință, dintr-un domeniu în altul.

Bergson a încercat astfel să explice ceea ce empiriștii luau drept un dat: existența imaginilor care iau naștere din percepție. Vedem însă că a dat greș. Dar poziția pe care a adoptat-o el îl obligă să rezolve o nouă problemă: cum se poate reintroduce imaginea în lumea senzorio-motorie a corpului și a percepției? Cum redevine trecutul prezent?

Imaginea-tablou rămâne realmente în memorie; la fel ca imaginile-lucruri, ea poate fi ori actual ori virtual conștientă, ceea ce înseamnă pentru ea starea de inconștiență. Marea majoritate a amintirilor noastre sunt inconștiente: cum revin ele în conștiință?

Există în acest sens la Bergson două teorii ireconciliabile și care, totuși, nu sunt niciodată net distinse: una își are rădăcina în psihologia și în biologismul bergsonian, cealaltă răspunde tendințelor metafizice, spiritualismului bergsonian.

Prima apare mai întâi destul de clar: ceea ce este actual este prezentul; prezentul e definit prin acțiunea corpului. Evocarea unei amintiri înseamnă a face

24. A se vedea mai departe, în capitolul despre Husserl, sensul acestei distincții care trebuie să se impună tuturor celor care tratează raportarea conștiinței la lume.

prezentă o imagine trecută: însă imaginea evocată nu este o simplă trezire a imaginii înmagazinate, lucru fără de care nu am înțelege cum, privitor la chipul cuiva despre care posed o mulțime de amintiri distincte corespunzând mulțimii percepțiilor, evoc o imagine unică și care poate chiar să nu acopere exact nici una din amintirile înregistrate. Pentru ca imaginea să reapară în conștiință, trebuie ca ea să se insereze în corp, imaginea psihologică, conștientă fiind o încarnare în corp și în mecanismele motorii ale amintirii pure, inactive, nepercepute, care există în inconștient. A trăi, pentru spirit, înseamnă întotdeauna «a se insera în lucruri prin intermediul unui mecanism». Amintirea este supusă acestei condiții; în stare pură ea este «netă, precisă, dar... fără viață»; se aseamănă acelor suflete, despre care vorbește Platon, care trebuie să se strecoare într-un corp pentru a se putea actualiza: este virtuală, neputincioasă. Ea are așadar nevoie, pentru a deveni prezentă, de a se insera într-o atitudine corporală; chemată din adâncurile memoriei, ea se dezvoltă în amintiri-imagini care se inserează într-o schemă motorie și devine astfel o realitate activă, o imagine. În acest sens «imaginea este o stare prezentă și nu poate participa la trecut decât prin amintirea din care a ieșit». Bergson insistă asupra rolului mișcării; el arată că orice imagine – vizuală, auditivă etc. – este întotdeauna însoțită de schițarea unor mișcări, de crearea unor scheme motorii. Dacă ne-am lua după această teorie, imaginea ar apărea ca o construcție prezentă, precum conștiința unei atitudini definite în prezent prin niște mișcări ale corpului. De aici ar rezulta două

consecințe: mai întâi nimic nu ar distinge imaginea de percepție, care este și ea o atitudine prezentă, iar imaginea ar fi, ca și percepția, acțiune și nu cunoaștere; apoi imaginea nu ar fi o amintire, ci o creație nouă, răspunzând atitudinilor mereu noi ale corpului.

Dar dacă Bergson definește conștiința într-un mod vitalist, drept o actualitate rezultând din atitudinea corporală, ea reprezintă pentru el și limita care separă acțiunea de ființa în acțiune, puterea de a scăpa de prezent și de corp, memoria. Rezultă astfel a doua orientare a teoriei sale asupra imaginilor: amintirea nu este conștientă numai în calitatea ei de prezent, ci și de trecut. În acest sens, în articolul său «Le Souvenir du présent» (Amintirea prezentului) Bergson admite că putem avea amintirea unui obiect chiar în momentul în care îl percepem, un fenomen cunoscut sub numele de paramnezie. În acest caz, evident, actualitatea amintirii nu este definită prin intermediul corpului, din moment ce reprezentarea care se naște din atitudinea corporală în fața unui obiect se numește *percepție*: amintirea posedă aici o conștiință *sui generis* care îi permite să fie *prezentă* ca amintire, în timp ce percepția este *prezentă* ca percepție.

În cazul acesta, corpul nu-i apare amintirii ca fiind util într-un mod pozitiv; i se cere numai să nu împiedice apariția amintirii; nu se mai pune problema inserării amintirii în corp, ci, pentru a ne formula astfel, a suprimării corpului, așa cum are ca loc în timpul somnului, când tensiunea sistemului nervos scade. Visul, fenomenele hipermnezice arată ce bogăție de imagini poate însoți această suprimare fiziologică.

Dar dacă, în virtutea acestei a doua teorii, conștiința este legată nemijlocit de spirit, capacitatea pe care o are corpul de a abate conștiința de la spirit și de a o face să adere la acțiune nu mai poate fi gândită; nu mai putem sesiza ce anume ar împiedica acum imaginile-amintiri să fie permanent conștiente.

Iată de ce, așa cum am menționat deja, a păstrat Bergson ambele teorii; corpul este cel care constituie actualitatea amintirii, care îi conferă claritatea conștiinței – și totuși, amintirea este cea care face din percepție o simplă schemă motorie o reprezentare conștientă. Cum se realizează de fapt această joncțiune?

Percepția, acțiunea prezentă, creează schema motorie; ceea ce determină însă ca o amintire să se insereze în conștiință, este un fel de forță care aparține efectiv acestei amintiri: deși ea este inactivă, Bergson îi conferă într-adevăr anumite tendințe, anumite puteri tot atât de magice precum forțele de atracție pe care Hume le atribuia imaginilor. Imaginile, pentru Bergson, încearcă «să survină la lumină»; e nevoie de un efort pentru «a le împiedica apariția»; de îndată ce intervine o destindere, «amintirile imobile, simțind că sunt pe punctul de a îndepărta obstacolul, de a ridica trapa care le menținea în subsolul conștiinței, se pun în mișcare»... Numai printr-o tensiune reală corpul refulează apariția totalității amintirilor, care ar vrea și care, de drept, ar putea exista. Aceste metafore sunt cel puțin nefericite. Ce se întâmplă deci cu rolul de ecran și de reflector atribuit la început corpului? Și ce facem cu faimoasa definiție: «inconștientul este partea inactivă»? Se pare că Bergson a uitat-o complet atunci

când descrie pe larg «dansul» în care se abandonează amintirile.

De altfel, de unde provine dorința aceasta a amintirilor pentru o existență actuală? Trecutul, în concepția lui Bergson, este cel puțin tot atât de real ca și prezentul, care nu este decât o limită; o reprezentare inconștientă există la fel de plenar ca o reprezentare conștientă; de unde apare atunci această ardoare de a se întrupa într-un corp a cărui natură îi este străină și de care nu are nevoie pentru a exista? De ce, în loc să fie inerte sau indiferente, amintirile sunt «în așteptare... aproape atente»? În general, a conferi unor elemente discontinue, unor conținuturi de conștiință separate cu grijă la început de conștiința totală, o activitate concepută după modelul activității spirituale, înseamnă introducerea unor noțiuni fizico-magice care nu pot fi în nici un fel gândite.

Nici natura apelului pe care percepția îl «lansează» amintirii nu este mai clară. Percepția nu este o reprezentare, ci o schemă motorie, iar aceasta din urmă încearcă să constituie imaginea care se alătură percepției. Dar și atunci, de ce anume ar încerca percepția, care prin natura ei este activitate și nu speculație, să se transforme în reprezentare? Și mai ales, dacă percepția nu este reprezentare, dacă amintirea nu este decât o copie exactă, umbra percepției, *de unde poate țâșni reprezentarea?* «Amintirea, spune Bergson, este cea care ne face să vedem și să auzim. Percepția ar fi incapabilă să evoce amintirea care îi seamănă.» Ar trebui ca ea să aibă deja o formă: dar forma își are originea doar în amintire. Percepția este imaginea raportată

la o anumită atitudine a corpului meu; această atitudine este la început foarte generală și nu răspunde decât unor determinări cu totul exterioare ale obiectului; numai prin amintire se adâncește și dobândește o semnificație. Însă de unde pot să apară primele forme și semnificații, Bergson nu o spune. Pe de altă parte, dacă, așa cum explică el pe larg în *Matière et Mémoire*, «a percepe înseamnă a-ți aminti» – luând de data aceasta percepția nu în sensul ei propriu, ci în sensul de reprezentare în prezent – trebuie să admitem fie că imaginea, contrar celor pe care el le afirmă în altă parte, nu poartă în ea marca originii sale trecute și se oferă ca prezent, fie că percepția apare în mod necesar ca o imagine provenind din trecut. Vedem încă o dată că între *imaginea-amintire*, fragment al trecutului întrupat într-o schemă motorie prezentă, și *percepție*, schemă motorie prezentă în care se întrupează o amintire trecută, nu am putea descoperi vreo diferență reală. În ciuda eforturilor sale, Bergson nu reușește să le diferențieze, și la capătul acestor teorii specioase regăsim simpla afirmație a empiriștilor: imaginea și percepția nu diferă în ceea ce privește natura lor, ci numai ca grad. Astfel Bergson, după ce a avut grijă să facă distincția între imagine și percepție pe plan metafizic, este constrâns să le identifice pe plan psihologic.

Rămâne să determinăm ce rol va juca această imagine-amintire în viața spiritului. Am văzut deja că Bergson este înclinat să-l conceapă în maniera asociaționiștilor, și că, atât pentru aceștia cât și pentru el, imaginea este un element fix, un lucru. Și aceasta după ce

Bergson a combătut vehement concepția asociaționistă. El nu a înțeles însă că asociaționismul va avea întotdeauna câștig de cauză față de cei care admit că imaginea este un lucru, chiar dacă ei pun înaintea acestui lucru spiritul. El nu și-a dat seama că singura modalitate de a încheia cu această doctrină acaparatoare este întoarcerea la imaginea însăși, dovedind că ea este radical diferită de un obiect. El a dat suplețe noțiunii de conștiință, a încercat să-i redea acesteia fluiditatea, spontaneitatea, viața. Degeaba însă: aceste imagini inerte au subzistat în interiorul duratei pure ca dalele pe fundul apei. Și totul trebuie reluat de la capăt.

Ceea ce nu înseamnă că în scrierile sale n-ar exista o critică ascuțită la adresa asociaționismului. El critică mai întâi ideile de asemănare și de contiguitate concepute sub forma unor forțe blânde: imaginile în sine nu posedă, spune el, puterea misterioasă de a se atrage unele pe altele: legăturile lor provin din acțiunea în care sunt ele inserate, din corp; orice percepție se prelungește în reacții motrice care utilizează mecanismele motorii fixate de percepții analoage, iar aceste reacții induc alte reacții care le-au fost coordonate anterior și așa mai departe; aceasta este așadar sursa legăturilor de asemănare și de contiguitate care se reduc deci la legăturile mecanice ale corpului, la memoria corpului sau la memoria-obișnuință. De asemenea, ideea generală nu este rezultatul unei suprapuneri de imagini individuale; ea este trăită înainte de a fi gândită; mai precis, ea este o reacție de ansamblu la o situație totală, și tocmai similitudinea reacțiilor corespunzând diverselor situații constituie generalitatea lor.

Spiritul nu începe prin a forma imagini care s-ar reuni ulterior pentru a da concepte și legături particulare; percepția ne furnizează sinteze care nu se disociază decât ulterior în imagini:

«Asociația nu este deci faptul primitiv; noi începem printr-o disociere, iar tendința oricărei amintiri de a chema alte amintiri se explică prin întoarcerea naturală a spiritului la unitatea nedivizată a percepției.»[25]

Cum se efectuează însă această fărâmițare? Chestiunea este importantă, deoarece Bergson concepe viața spiritului ca oscilând între doi poli: acela al percepției sintetice, care definește prezentul, și cel în care imaginile se expun exterior unele altora; a înțelege, a inventa, a-ți aminti, într-un anumit sens și a gândi, înseamnă întotdeauna a trece de la un pol la altul prin niște planuri intermediare, mai puțin concentrate decât primul, mai puțin dilatate decât al doilea; a trăi, pentru spirit, nu înseamnă a reînnoda elemente separate, ci a restrânge sau a dilata un conținut sintetic întotdeauna dat în totalitatea sa. De unde provine deci existența acestor planuri de conștiință diferite și, în special, cum apare planul trecutului, al visului, din planul acțiunii?

Raportul dintre imagine și percepție apare foarte diferit în aceste descrieri față de ceea ce am văzut până acum. Imaginea dubla percepția, era umbra ei, era chiar percepția căzând în trecut, era imaginea-lucru însăși izolată numai de anturajul său astfel încât să devină o imagine-tablou; în prezent, dimpotrivă, se pare că percepția conține, în mod sintetic, o mulțime

25. *Matière et Mémoire*, p. 180.

de imagini cărora tensiunea corpului le dă o unitate nedivizată, dar care se împrăștie de îndată ce corpul se relaxează.

Aceasta înseamnă, așa cum s-a văzut, că rolul imaginii în cadrul percepției nu este deloc clar; după părerea lui Bergson, nu se știe de unde provin reprezentările primitive. În orice percepție complexă se inserează o mulțime de imagini izvorâte din inconștient, și care constituie în același timp imaginea-percepție și imaginea-amintire. Într-un anumit sens se poate spune că într-*o* percepție există o multitudine de imagini. Numai că, dacă privim imaginea-percepție ca pe o unitate nedivizată, noua imagine-amintire care îi corespunde trebuie să fie luată și ea ca o unitate; și invers, dacă aceasta este privită ca un complex, trebuie să socotim percepția însăși drept un complex. Cu atât mai mult, imaginile primitive vor avea exact același conținut și aceeași concentrație ca și percepțiile primitive.

Ce semnificație au cuvintele «fărâmițare», «exterioritate», «disociație» la Bergson, care, pe de altă parte, a arătat atât de bine că viața spiritului nu poate fi tradusă prin nici o metaforă spațială? El este constrâns să introducă aceste cuvinte, deoarece, pe de o parte, el știe că în fiecare clipă conștiința este o unitate, dar pe de altă parte, teoria sa realistă despre memorie îl obligă să dea obiectelor inconștiente tocmai discontinuitatea și multiplicitatea pe care o au obiectele lumii materiale. Întrucât metafizica sa pretinde ca această realitate inconștientă, această înmagazinare de imagini izolate să aibă întotdeauna o prezență efectivă în cadrul spiritului, conștiința nu se poate diversifica

decât prin diversele tipuri de unități pe care ea le va atribui acestei realități multiple. Astfel apare comparația cu diferitele grade de presiune ale unui gaz, în care o aceeași cantitate de molecule poate fi conținută sub diverse volume; de unde, teoria diverselor planuri de conștiință. Ideea de sinteză, însă, atât de îndrăgită de Bergson, este concepută în continuare de către el într-o manieră extrem de materialistă: în locul fostei *juxtapuneri* există, fără îndoială, *o fuziune* a elementelor. Însă ideea de element se păstrează. Gândirii geometrice și spațiale a cartezianismului, și a asociaționiștilor, Bergson a încercat să-i substituie un gen de spiritualism: el nu a putut produce decât o ficțiune fizico-chimică ale cărei legături sunt adesea prelogice.

Ce sens poate avea această fuziune? Se vorbește despre «fuziunea» moleculelor în teoria cinetică a gazelor? Dacă elementele unui gaz pot ocupa un volum variabil, aceasta se întâmplă datorită faptului că se reduce spațiul care le separă; însă nu le-am putea determina să se întrepătrundă. Cu ce drept, aceste molecule psihice, imaginile bergsoniene, s-ar îmbina într-o sinteză unificatoare? Vom spune oare că acest tip de sinteză este propriu conștiinței? Ne-am interzis însă să afirmăm o asemenea putere *sui generis* a psihicului de îndată ce ne-am construit o metafizică realistă a memoriei. În acest caz, imaginea rămâne într-adevăr un lucru, un element fix; alăturându-se altor imagini, ea nu poate produce decât un mozaic. Când spiritul se mișcă într-un plan de conștiință, oricare ar fi el, nu se produc decât legături mecanice, ca acelea descrise de asociaționism. Există chiar un întreg domeniu al vieții

psihice, cel pe care Bergson îl numește inferior sau mecanic, în care legăturile dintre imagini sunt, așa cum singur o mărturisește, pur asociative: este vorba de planul visului și al reveriei.

Ceea ce constituie spontaneitatea spiritului este posibilitatea lui de a trece de la un plan la altul. Trecerea se face prin ceea ce Bergson numește schemă dinamică. Schema este o unitate, o sinteză cuprinzând regulile dezvoltării sale în imagini, și «indicația cu privire la ceea ce trebuie făcut pentru reconstituirea imaginilor». Ea «conține, sub formă de implicație reciprocă, *ceea ce imaginea va dezvolta în părți exterioare unele față de altele*».[26]

Ne putem lăsa memoria să rătăcească la voia întâmplării: imaginile se vor succeda pe un același plan al conștiinței, vor fi omogene. Ne putem însă dimpotrivă «transporta într-un punct în care multiplicitatea imaginilor pare a se condensa într-o reprezentare unică, simplă, nedivizată». În acest caz, aducerea aminte va consta pur și simplu în a coborî de la nivelul schemei în planul în care imaginile sunt răspândite.

A înțelege, a-ți aminti, a inventa înseamnă mereu a forma mai întâi o schemă, apoi a recoborî de la schemă la imagine, a umple schema cu imagini, ceea ce poate duce, de altfel, la modificarea schemei pe parcursul formării ei. Astfel s-ar explica unitatea, organizarea activității spirituale, de care este imposibil să ne dăm seama dacă plecăm de la elemente separate; suplețea și noutatea provin tocmai de la această schemă. Bergson concluzionează:

26. *Énergie spirituelle*: «L'Effort intellectuel».

«*Pe lângă* mecanismul asociației există cel al efortului mental.»

Or, această afirmație este suficientă pentru a-i data gândirea. N-am fi tentați a crede că îl citim pe Ribot? Întocmai ca Ribot, nici Bergson nu a sesizat că asociaționismul trebuie respins în întregime. Dacă este acceptată concepția imaginii fixe și a legăturilor mecanice, dacă se introduce în conștiință o opacitate, o rezistență care îi este străină, o lume de «lucruri», atunci ne oprim accesul la înțelegerea naturii faptului conștient. Cum va putea stăpâni conștiința elementele străine? Sau, în termeni bergsonieni, cum se va putea împăca suplețea schemei cu rigiditatea imaginii? Aici, din nou, trebuie să facem apel la gândirea magică. Între schemă și imagine, spune Bergson în termeni foarte vagi, există «atracție și respingere». Vedem însă foarte bine că el nu poate explica selecția pe care o operează imaginile între ele și felul în care ele recunosc schema în care se pot insera.

Și, mai ales, dacă imaginile nu pot oferi decât «mozaicuri», cum poate schema să le modifice astfel încât ele să se contopească într-o nouă imagine, de o calitate ireductibilă, pe scurt, cum să explicăm imaginația creatoare? Schema acționează numai ca un catalizator; ea nu este atât de diferită de «principiul unității, centru de atracție și punct de sprijin», a cărui existență o stabilea Ribot. *Înainte* de ea nu găsim decât imagini separate; *după* ea imaginile sunt clasate într-o nouă ordine de interdependență: dar nici o «forță blândă», ordonând direct imaginile, și emanând din acestea nemijlocit, n-ar acționa într-o manieră mai misterioasă

pentru a da aceleași rezultate. Sau, poate, trebuie să admitem că schema a modificat structura internă a imaginilor. Aceasta ar presupune însă o cu totul altă teorie a imaginilor, în care ele ar apărea ca *acte,* iar nu ca și conținuturi, și în care, cu siguranță, schema n-ar mai juca nici un rol.

Bergson nu aduce o soluție satisfăcătoare problemei imaginii. El se limitează la a suprapune două planuri ale vieții psihice și la a revendica drepturile spiritului de sinteză și de continuitate: el nu se atinge însă de psihologia imaginii, nu-i aduce nimic nou, nici măcar o sumară apreciere; el nu și-*a privit* nici măcar o clipă imaginile. În ciuda deselor sale apeluri la o intuiție concretă, totul la el este dialectic, totul este format din deducții *a priori.* Imaginea lui Taine a trecut în întregime, fără control, ca o achiziție incontestabilă a științei, în metafizica bergsoniană. Iar lumea gîndirii pe care Bergson a încercat, fără succes, să o restabilească, este iremediabil ruptă de lumea imaginilor, și astfel lipsită de o mulțime de resurse.

Să mai adăugăm că Bergson a ezitat destul de mult asupra acestui punct, iar în conferințele sale i-a atribuit imaginii o funcție incompatibilă cu natura pe care i-o conferă lucrările *Matière et Mémoire* și *Énergie spirituelle.* În cartea sa *L'intuition philosophique* (*Intuiția filozofică*), de exemplu, el vede imaginea ca pe un «intermediar între simplitatea intuiției concrete și complexitatea abstracțiunilor care o traduc», arătând necesitatea recurgerii la acest termen mediator, «care este aproape materie prin aceea că el poate fi văzut, și aproape spirit prin aceea că nu poate fi atins». Ceea ce

apare în acest moment ca fiind fix, spațial, fragmentar, este conceptul; imaginea este mai exactă, mai aproape de intuiție: «Sistemul se dezvoltă în concepte și se restrânge într-o imagine când este împins spre intuiția din care descinde.»

Astfel, de fiecare dată când Bergson vorbește despre intuiție, tinde, din neîncredere față de gândirea discursivă, să restituie imaginii o mare valoare. Însă tocmai prin teoria schemei dinamice, care consacră imposibilitatea trecerii de la imaginația reproductivă la imaginația creatoare, el și-a îndepărtat mijloacele de a raporta această funcție filozofică a imaginii la natura ei psihologică.

Am urmărit eșecul lui Bergson în încercarea sa de a aduce o soluție nouă problemei imaginii. Trebuie să remarcăm însă că «bergsonismul» nu înseamnă doar Bergson. El a creat, într-adevăr, o anumită atmosferă, o manieră de a vedea, o tendință de a căuta peste tot mobilitatea, viul, și, sub acest aspect oarecum metodologic, bergsonismul reprezintă un curent important al gândirii antebelice. Caracteristica principală a acestei stări de spirit ni se pare a fi un optimism superficial și lipsit de bună credință, care pretinde a fi rezolvat o problemă când, în realitate, nu a făcut altceva decât să-i dilueze termenii într-o continuitate amorfă. Putem presupune că bergsonienii care ar relua problema imaginii *împotriva* lui Bergson i-ar conferi acesteia o suplețe și o mobilitate pe care maestrul i-o refuzase.

Astfel Spaier, în primele sale lucrări[27], în care se sprijină în mod expres pe gândirea bergsoniană, încearcă să arate că imaginile trăiesc: ele se nasc și mor,

27. SPAIER, «L'Image mentale», *Revue de Philos.*, 1914.

își au «zorii» și «apusul» lor; cresc și se dezvoltă. Imaginea asociaționiștilor există *în act* sau nu există deloc. Imaginea bergsonienilor va fi o trecere de la posibilitate la act, asemenea mișcării aristotelice. Ea se dezvoltă, tinde spre o actualizare și spre o determinare completă, adică spre o existență de *lucru individualizat*. Aspectul pe care i-l dădea asociaționismul nu este decât rezultatul ideal al dezvoltării sale. Ea se poate opri însă la mijocul drumului. Se remarcă tendința gândirii de a-și economisi efortul. Se întâmplă ca înțelegerea deplină a unei idei să preceadă înflorirea totală a unei imagini. În acest caz imaginea dispare mai înainte de a-și epuiza posibilitățile, mai înainte chiar de a ști ce ar fi însemnat ea după actualizare. Trecerea de la o imagine la alta se realiza pentru asociaționiști în doi timpi; mai întâi avea loc pur și simplu o suprimare a primei imagini, apoi o creare *ex nihilo* a celei de a doua, și ele se succedau fără a se atinge, cum se întâmplă în filozofia lui Hume cu două fenomene unite printr-o relație de cauzalitate. Între două imagini care se succed, psihologii bergsonieni au restabilit cauzalitatea tranzitivă. S-ar putea vorbi chiar despre transformările continue ale *unei singure* imagini acolo unde psihologia clasică ar fi văzut o succesiune de apariții discontinue. Astfel, imaginea se ridică din regnul mineral în regnul viu. Fiecare se dezvoltă după legile sale proprii: s-a vrut înlocuirea cauzalității mecanice a lui Hume și a lui Taine, care presupune inerția elementelor pe care le cuprinde, cu un determinism biologic. Imaginea este o formă vie, o viață relativ autonomă în viața psihică totală. Iar prin aceste metafore se crede că ea a devenit omogenă gândirii.

În același timp, noțiunea de schemă cunoaște un succes extraordinar. Psihologi și lingviști vor utiliza curent această imagine prescurtată, care ne situează între individualul sensibil pur și gândirea pură. Desigur, nu trebuie să credem că schema își datorează existența numai bergsonismului; un Baldwin sau un Revault d'Allones au suferit multe alte influențe înainte de a întemeia psihologia schematismului. Schema însă găsea în bergsonism un teren favorabil dezvoltării sale. Ea este, de asemenea, o potențialitate. Gândire pe de-o parte, imagine pe de alta, ea conservă rolul de «medium» pe care îl avea deja la Kant, și pe care Bergson i l-a păstrat. La drept vorbind, este singurul punct asupra căruia cad de acord partizanii săi. Rămâne stabilit că schema, ca și «daimonul» filozofiei platonice, are o funcție mediatoare. Ea stabilește o continuitate între două tipuri de existență care sunt, la limită, ireconciliabile; ea depășește și rezolvă înăuntrul său conflictele dintre imagine și gândire. Însă tocmai din cauza acestui caracter mixt, de sinteză conciliantă, incertitudinea este foarte mare în ceea ce privește natura sa. Este pe rând, când un principiu de unitate încărcat cu materie sensibilă, când o imagine foarte săracă, un schelet, când o imagine originală, o pură determinare a spațiului geometric care pretinde să redea relațiile ideale prin raporturi spațiale.

Mlădiere a imaginii, crearea schemei: să fie acesta un progres spre concret? Nu credem. Dimpotrivă, credem că aceste noi teorii sunt cu atât mai periculoase cu cât prezintă aparența unei reînnoiri a problemei, fiind, de fapt, o perfecționare, o prezentare în

concordanță cu tendințele epocii, a erorii asociaționiste din antichitate.

Se spune că imaginea este *vie*. Ce înseamnă de fapt acest lucru? Este ea o simplă fază a vieții conștiinței totale sau numai *o* viață *în* conștiință? Este suficient să parcurgem bogata literatură bergsoniană consacrată acestei probleme pentru a vedea că imaginea rămâne *un lucru în cadrul conștiinței*. Mai întâi, ea nu și-a pierdut conținutul sensibil și, în consecință, caracterul de senzație renăscândă. Ea a devenit doar ceva mai suplă: imaginea lui Taine renăștea mereu asemănătoare sieși: era o copie. Imaginea vie, reapărând, își extrage sensul din momentul vieții psihice în care apare. Conținutul sensibil este întotdeauna prezent, însă forma pe care o ia se face și se desface continuu. Ei au crezut că au făcut destul eliberând imaginea de trecutul său: de fapt, au permis o mai bună înțelegere a funcției creative a imaginației, de vreme ce orice imagine spontană, imprevizibilă este în fond o creație. Însă raportul dintre formă și materie a devenit oare mai comprehensibil în această realitate psihică numită imagine? De unde provine această perpetuă reînnoire a imaginii, de unde vine adaptarea sa continuă la situația prezentă, dacă conținutul ei sensibil rămâne același? S-ar spune că totul este activitate în conștiință. Foarte bine, dar ce vrea să însemne un conținut sensibil *activ*? Este acesta un sensibil care are proprietatea să se transforme spontan? În acest caz nu mai este un sensibil. Fie, se va spune, nu este un sensibil. Este suficient să-și fi păstrat *calitatea* sa ireductibilă de «roșu», de «aspru» sau de «ascuțit». Însă cine nu observă că inerția, pasivitatea

absolută este condiția *sine qua non* a acestei calități ireductibile? Kant a reliefat foarte bine în *Critica rațiunii pure* diferența radicală care separă intuiția sensibilă, în mod necesar pasivă, de o intuiție activă care și-ar produce obiectul. Dar, mai ales, la bergsonieni, imaginea este adusă întotdeauna în fața gândirii care o descifrează. Ea este mai suplă și mai mobilă, fără îndoială, dar rămâne impermeabilă. Trebuie să *o așteptăm*; dacă, dintr-un motiv oarecare, dispare înainte de a se fi format, nu vom ști niciodată ceea ce trebuia ea să fie. Trebuie să fie observată, descifrată: altfel spus, ea ne *învață* în fiecare clipă ceva. Ce altceva putem spune decât că este *un lucru*? Au fost înlocuiți bolovanii lui Taine printr-o ceață fină și vie care se transformă neîncetat. Această ceață însă nu a încetat totuși să fie un lucru. Dacă au dorit să prezinte imaginea ca fiind omogenă gândirii, n-ar fi trebuit să se mulțumească a face din ea ceva diafan, mișcător, aproape transparent. Ei ar fi trebuit să-i combată însuși caracterul de *lucru*. Întrucât nu au făcut-o și-au atras tot felul de remarci: desigur gândirea este fluidă, diafană, în mișcare –, desigur, vedem că se aplică imaginii aceiași termeni; acești termeni identici însă nu au același sens într-un caz și în celălalt. Când vorbiți despre fluiditate, despre transparența gîndirii, vă folosiți de niște metafore care nu ar putea fi luate ca atare. Când conferiți aceleași calități imaginii, i le atribuiți *realmente*, din moment ce ați făcut din ea un lucru în fața gândirii. Pur și simplu cu ajutorul unui joc de cuvinte puteți afirma omogenitatea gîndirii și a imaginii, așa cum o concepeți. După toate acestea, nu servește la nimic să spuneți că

imaginea este un organism viu: voi nu i-ați înlăturat natură de obiect; nu ați eliberat-o de legile de asociere, sau nu mai mult decât eliberează faptul de a fi viu un organism de legile atracției.

În ceea ce privește schema, ea reprezintă numai o încercare de conciliere a două extreme. Dar însuși faptul că se folosește această noțiune arată că este susținută afirmarea existenței acestor extreme. Fără imagini-lucruri nu este nevoie de scheme: la Kant, la Bergson, schema nu a constituit decât un artificiu pentru a uni activitatea și unitatea gândirii cu multiplicitatea inertă a sensibilului.

Soluția schematismului apare deci ca un răspuns clasic la o *anumită manieră* de formulare a problemei. Cu un alt enunț, însăși semnificația schemei dispare. Aveți, veți spune, actualmente în conștiință, o reprezentare prescurtată, prea concretă pentru a fi gândire, prea nedeterminată pentru a fi asimilabilă lucrurilor individuale care ne înconjoară; și numiți această reprezentare o schemă. De ce nu ar fi ea însă, mai degrabă, o imagine? Nu mărturisiți voi, constituind astfel pentru aceste reprezentări o clasă aparte, că ați rezervat numele de imagini unor copii fidele și exhaustive ale lucrurilor? Dar poate că imaginile nu sunt niciodată copii ale unor obiecte. Poate că ele nu sunt decât niște procedee *pentru a ne face într-un anumit fel prezente* obiectele. În acest caz ce devine schema? Nu mai este decât o imagine ca oricare alta, întrucât ceea ce va defini imaginea va fi maniera în care aceasta se raportează la obiect și nu bogăția detaliilor cu ajutorul cărora ea și-l face prezent.

●

La începutul secolului, totuși, problema imaginii va cunoaște modificări mult mai importante decât această pretinsă «bulversare» bergsoniană: va reapare a treia atitudine față de imaginea-lucru, atitudinea carteziană. Într-adevăr în 1901 Maube publică *Recherches de psychologie expérimentale sur le Jugement*; Binet va publica în 1903 *Étude expérimentale de l'Intelligence* abandonându-și definitiv poziția din 1896; Ach scrie în 1905 articolul «Sur l'activité volontaire et la pensée», Messer, *Recherches de psychologie expérimentale sur la pensée*, Bühler publică, din 1907 până în 1908 *Faits et problèmes pour une psychologie des processus de pensée*. În același timp, Marie își publică în 1906 *Revision de la question de l'aphasie*, iar pentru *Revue philosophique*, a da un articol scris ceva mai târziu, «Sur la fonction du langage».

Aceste lucrări de natură și de inspirație atât de diferite, vor avea totuși ca rezultat reapariția concepției carteziene asupra raportului *imagine-gândire*. Ne amintim de încurcătura în care se găseau Brochard, Ferri și toți raționaliștii anilor 80. Ei se credeau prinși între datele de fapt ale psihologiei și cele ale introspecției. În ciuda acestor două mari legi științifice: există localizări cerebrale – conștiința nu constată niciodată în ea însăși alte fenomene decât reprezentări imagistice, în ciuda acelor inducții care păreau susținute de o cantitate și o varietate impresionante de constatări, acești filozofi doreau să încerce a restabili existența unei gândiri sintetice, folosindu-se de

concepte și făcând raportări ale căror demersuri erau reglate de legi logice. De aceea apelul la Leibniz și la afirmarea ca atare a drepturilor gândirii. Dar teoria fiziologică a localizărilor își va pierde brusc creditul în fața medicilor: ea fusese construită pe un material îndoielnic; recurgerea la experiență se făcuse după metodele preconizate de S. Mill, și valora exact atât cât valorează aceste metode. Marie reia chestiunea afaziei, origine unor teoriei științifice a localizărilor, și arată că nu există, în locul a numeroase tulburări răspunzând fiecare unei leziuni a unui centru particular, decât un singur tip de afazie, care ar corespunde unei degradări generale a nivelului psihic și, prin urmare, unei incapacități sintetice. Afazia este o tulburare a inteligenței. Plecând de aici, fiziologia se va orienta cu timpul spre o concepție sintetică a creierului. Acesta este un organ în care putem, bineînțeles, distinge regiuni diferite având fiecare funcții diferite, dar care nu s-ar putea reduce la un mozaic de grupe celulare.

În același timp, cercetările întreprinse de Școala de la Würzburg vor transforma însăși concepția datelor despre intuiție. Unii subiecți au perceput stări neimagistice, gândirea revelându-se pentru ei ca neavând nici un intermediar. Au constatat existența unei cunoașteri pure, a unor «conștiințe a regulilor», a unor «tensiuni de conștiință» etc. În ceea ce privește imaginile propriu-zise, datele simțului intern vin să confirme teoriile bergsonienilor; imaginea este suplă, mobilă, obiectele care apar în imagine nu sunt supuse aceleiași individuații ca cele ale percepției.

Aceasta este marea noutate a teoriilor de la

Würzburg: gândirea își apare sieși fără nici un intermediar; a gândi și a ști că gândești este unul și același lucru. Am putut compara mai înainte efortul lui Leibniz și a succesorilor săi pentru a dovedi, prin chiar ordinea imaginilor, existența unei gândiri în afara imaginilor, în cadrul argumentului fizico-teologic. Aici însă nu mai este nevoie de dovezi: așa cum Dumnezeu apare în contemplația misticului, gândirea se lasă sesizată printr-o experiență privilegiată. Iar valoarea acestei experiențe privilegiate este garantată de «*cogito*»-ul cartezian.

Nu intră în intenția noastră să expunem studiile Școlii de la Würzburg: găsiți în acest sens o multitudine de monografii în limba franceză, engleză și germană. Cât privește valoarea și influența introspecției experimentale, subiectul este epuizat. Am vrea numai să subliniem faptul că psihologii germani n-au apelat la experiență fără anumite idei preconcepute.

La drept vorbind, lucrările lor nu au un scop exclusiv psihologic. S-ar putea spune chiar că ei urmăresc limitarea riguroasă a domeniului psihologiei. Ele au fost concepute într-adevăr sub influența lucrării *Logische Untersuchungen* a lui Husserl, al cărei prim volum este plin de o critică exhaustivă a psihologismului sub toate formele sale. Acestui psihologism, care intenționează să reconstituie viața gândirii cu ajutorul unor «conținuturi ale conștiinței», Husserl îi opune o concepție nouă: există o sferă transcendentă de semnificații care sunt «reprezentați» iar nu «reprezentări», și care nu ar putea fi în nici un fel constituite de anumite conținuturi. Acestei lumi de semnificații îi corespunde, în mod evident, un tip special de stări

psihice: stările de conștiință care își *reprezintă* aceste semnificații, și care pot fi niște intenții goale sau niște intuiții mai mult sau mai puțin clare, mai mult sau mai puțin pline. În orice caz psihologia pierde semnificația și conștiința semnificației. Studiul semnificației ca atare va reveni, iar studiul conștiinței semnificației va aparține, după o «conversie» specială sau o «reducție», unei discipline noi, și anume fenomenologiei. Regăsim aici ceea ce remarcaserăm la Descartes: esențele și intuirea esențelor, actele de judecată, deducțiile, toate acestea scapă în întregime psihologiei, concepută ca un studiu genetic și explicativ care pleacă de la fapt la lege. Dimpotrivă, esențele sunt cele care fac posibilă psihologia.

Or, tocmai una dintre grijile psihologilor de la Würzburg a fost verificarea, pe terenul introspecției experimentale, a antipsihologismului lui Husserl. Dacă Husserl avea dreptate, trebuia să existe anumite stări speciale în fluxul conștiinței, care nu ar fi altceva decât conștiințe ale semnificației. Iar dacă stările ar exista, valoarea lor esențială ar fi limitarea psihologiei, constituirea frontierelor ei. Ele s-ar lăsa cu siguranță descrise și clasate, și prin aceasta ar aparține încă psihologilor: dar ar trebui, prin însăși existența lor, să se renunțe la explicarea lor și la prezentarea genezei lor plecând de la conținuturi anterioare: ele reprezintă modul în care faptul *logic* apare conștiinței umane.

Când psihologii de la Würzburg au descoperit ideile pure, au crezut că au dovedit existența faptului logic pur, și această concepție *a priori* asupra gândirii le-a dictat atitudinea față de imagine. Aceasta din urmă

rămâne psihologicul pur în fața logicului pur, conținutul inert în fața gândirii. Între lumea imaginilor și lumea gândirii este o prăpastie, aceeași pe care o găseam la Descartes. Bühler va relua faimosul pasaj al *Meditațiilor* în care Descartes arată că numai intelectul poate gândi o bucată de ceară conform adevăratei sale naturi; astfel el va scrie: «Afirm că, în principiu, orice obiect poate fi gândit pe deplin și cu exactitate fără ajutorul imaginilor.»[28]

Rezultă că imaginea, după părerea acestor psihologi, n-ar fi decât un obstacol pentru gândire. Ea reprezintă reapariția inoportună a lucrului în centrul conștiințelor semnificației. De aceea scrie Watt:

«Orice imagine apare ca o piedică (*Hemmung*) pentru procesele ideatice.»

Imaginea este o supraviețuire, un organ în curs de regresie, și, deoarece putem întotdeauna să ne facem prezent un obiect în esența lui pură, este o pierdere de timp și o degradare să ne folosim de imagini. Astfel, imaginea păstrează la Watt și la Bühler un caracter obstructiv de *lucru*. Ei n-au studiat-o pentru ceea ce constituie ea în sine, n-au tras nici un folos din bogata recoltă de fapte obținute în urma experiențelor lor. Teoria lor asupra imaginii păstrează deci un caracter pur negativ și, prin urmare, imaginea rămâne pentru ei ceea ce era pentru Taine: o reviviscență a lucrului.

28. BÜHLER, *Tatsachen und Problem,...* etc. Intergedanken, 321. *Arch. f. ges. Psych.*, 1907, t. IX.

●

Vom încerca să vedem în continuare dacă psihologii de la Würzburg l-au înțeles bine pe Husserl, și dacă nu trebuia constituită o psihologie cu totul nouă plecând de la *Logische Untersuchungen*. Ne va fi de ajuns, pentru moment, să arătăm în ce măsură această concepție a gândirii pure – care în ciuda lui Ribot, Titchener etc. devine un bun al psihologiei – rămâne încă nesigură și confuză. Cam în aceeași vreme, Binet face anumite experiențe pe nepoatele sale și descoperă gândirea fără imagine.[29] El însă nu recurge la experiență într-o manieră liberă și fără prejudecăți. Punctul de plecare a fost asociaționismul; abia mai târziu a suferit el influența psihologiei sintetice. Rezultă că a păstrat, aproape fără să-și dea seama, vechea concepție despre imagine a lui Taine. El vrea cu orice preț să stabilească *împotriva* imaginii existența unei gândiri. Și, imediat, imaginea îi apare ca o «gravură firavă», ca o monedă fără valoare, în timp ce gândirea valorează o avere. Fără îndoială, ea intră acum în anumite combinații sintetice, dar numai ca un element discret.

Dar, mai ales, Binet nu așteaptă ca experiența să-i dezvăluie nici existența, nici natura gândirii: și-a format deja o concepție, sau, mai degrabă, oscilează între două concepții opuse.

Gândirea îi apare adeseori ca un *fapt* accesibil

29. *Étude expérimentale de l' intelligence*, 1903. A fost adesea criticată alegerea subiecților (prea tineri) și a testelor (mult prea facile). Cf. RIBOT, *La Vie inconsciente et les mouvements*.

introspecției – când, de exemplu, comentează celebra formulare a unuia dintre subiecții lui:

«Gândirea îmi apare ca un sentiment, ca fiind altceva.» În acest caz însă, sub influența pragmatismului biologic al epocii, el face din gândire o conștientizare a unei atitudini corporale. Avem în acest caz de-a face cu un cartezianism decăzut, prăbușit în planul naturalismului, tot astfel precum Ribot reprezenta decăderea leibnizianismului. În această epocă regăsim nu numai marile concepții metafizice (la Brochard și la Bühler, de exemplu), dar și proiecția lor în domeniul unui naturalism care se crede cu atât mai «pozitiv» cu cât este mai grosier. De la această concluzie, Binet alunecă pe nesimțite la o alta: meditând în maniera lui Brochard asupra incongruenței dintre imagine și semnificație, el ajunge la concluzia că gândirea nu *poate* să nu fie altceva decât imaginea. În cazul acesta, fără a părăsi planul naturalist, el se transferă pe terenul stării de drept. Va scrie prin urmare această frază faimoasă, în deplină contradicție cu descrierile sale anterioare: «Gândirea este un act inconștient al spiritului care, pentru a deveni conștient, are nevoie de imagini și de cuvinte.»

Gândirea rămâne astfel o realitate, din moment ce noțiunea de drept a devenit mai greoaie și s-a ipostaziat în aceea de inconștient, dar nu-și mai este accesibilă sieși. Dacă gândesc fraza «eu voi pleca mâine la țară» se prea poate ca ea să nu fie însoțită în mintea mea decât de imaginea unui teren acoperit cu iarbă. În cazul acesta, spune Binet, imaginea nu este capabilă să redea întregul sens conținut de cuvinte. Complementul trebuie deci plasat în afara conștiinței, în inconștient.

Există însă aici o gravă confuzie. *De drept*, această frază «eu voi pleca mâine la țară» cuprinde infinitul. Mai întâi, trebuie să existe un «mâine», adică un sistem solar, anumite constante fizice și chimice. Mai trebuie apoi și să fiu încă în viață, adică nici un element grav să nu tulbure liniștea familiei mele și a societății în care trăiesc. Toate aceste condiții sunt, fără îndoială, cerute implicit de această frază simplă. În plus, așa cum a spus și Binet, sensul cuvântului «țară»[30] este inepuizabil; ar trebui să adăugăm: și sensul cuvântului *eu* și acela al cuvintelor «a pleca» și «mâine». Până la urmă batem în retragere, speriați de profunzimea acestei mici fraze inocente. Aceasta ne îngăduie să ne amintim remarca lui Valéry: nici un cuvânt nu mai poate fi înțeles dacă mergem în profunzime.

Dar tot Valéry adaugă: «cine se grăbește înțelege», ceea ce înseamnă că, *de fapt*, nu mergem niciodată în profunzime. Sensul inepuizabil al frazei citate există, însă el este virtual și social: există pentru gramatician, pentru logician, pentru sociolog; psihologul însă nu are motive să se preocupe de el, pentru că nu-i va întâlni echivalentul nici în conștiință, nici într-un inconștient problematic, inventat pentru nevoile cauzei. Se pot găsi, fără îndoială, cazuri în care gândirea tinde să expliciteze întreaga înțelegere a unei fraze. Dacă însă, ca în cazul care ne preocupă aici, găsim o imagine firavă, n-ar fi mai bine să ne întrebăm dacă nu cumva există și o gândire firavă în mintea noastră? Mai mult chiar: n-am fost conștienți decât de imagine. La urma urmei, această imagine n-ar fi oare chiar forma sub

30. *Campagne*, în limba franceză (N.tr.).

care gândirea a apărut în conștiință? Acest teren acoperit cu iarbă nu este un teren oarecare. Îl recunosc: este o porțiune din pajiștea situată în spatele grădinii mele. Acolo obișnuiesc eu să mă așez. Pe de altă parte, nu este o porțiune oarecare din pajiște; este chiar locul ales de mine când mă întind. Și de unde știu acest lucru, dacă nu prin gândire? Această întrebare conține însă un postulat ascuns: anume că imaginea este diferită de gândire, că ea este suportul gândirii. În acest caz, ea va fi față de aceasta în același raport care există între semn și semnificație. Ce anume o dovedește? Nu este posibil *a priori* ca imaginea, în loc să fie un sprijin inert al gândirii, să fie *gândirea* însăși sub o anumită formă? Poate că imaginea nu este nimic altceva decât un semn. Poate că acest teren acoperit cu iarbă, departe de a fi o gravură anonimă, constituie o idee precisă. Încă de la începutul său, un studiu asupra raporturilor pe care le are imaginea cu gândirea ar fi trebuit să înlăture prejudecata asociaționistă care face din imagine o masă inertă, și acea falsă concepție despre gândire care, prin confundarea realului cu virtualul, introduce infinitul în cea mai neînsemnată dintre ideile noastre.

Binet nu a ajuns până acolo; el a rămas asociaționist în adâncul sufletului, așa cum arată textul următor scris cu puțin timp înainte de moartea sa:

«(Psihologia) studiază un număr de legi pe care le numim mentale pentru a le opune legilor naturii exterioare de care diferă, dar care, la drept vorbind, nu merită denumirea de mentale, din moment ce sunt... legi ale imaginilor, iar imaginile sunt elemente

materiale. Deși aceasta pare absolut paradoxal, psihologia este o știință a materiei, știința unei porțiuni a materiei care are proprietatea de preadaptare.»[31]

●

Regăsim deci în 1914 neschimbate cele trei mari atitudini pe care le-am descris în primul capitol. Asociaționismul supraviețuiește încă, o dată cu câțiva partizani întârziați ai localizărilor cerebrale; el se regăsește, în stare latentă, la o mulțime de autori care, în ciuda eforturilor lor, nu s-au putut elibera. Doctrina carteziană a unei gândiri pure, care se poate substitui imaginii chiar pe terenul imaginației, cunoaște o dată cu Bühler o revigorare. În sfârșit, un foarte mare număr de psihologi susțin, împreună cu R. P. Peillaube, teza conciliantă a lui Leibniz. Experimentatori precum Binet și psihologii de la Würzburg afirmă că au constatat existența unei gândiri fără imagini. Alți psihologi, nu mai puțin preocupați de fapte, ca Titchener și Ribot, neagă existența, și chiar posibilitatea, unei asemenea gândiri. Nu suntem mai avansați decât în momentul în care Leibniz îi răspundea lui Locke prin publicarea lucrării sale *Nouveaux Essais*.

Aceasta deoarece punctul de plecare a rămas același. Mai întâi a fost păstrată vechea concepție cu privire la imagine. Desigur, a devenit ceva mai suplă. Desigur, experiențe precum cele ale lui Spaier[32] au dezvăluit un tip de viață acolo unde, cu treizeci de ani mai devreme, nu se putea vorbi decât despre elemente

31. BINET, *L'Ame et le corps*, Paris, 1908. Binet a murit în 1911.
32. SPAIER, *L'Image mentale*. Revue Philos., 1914.

fixe. Imaginile răsar și apun; imaginea se preschimbă sub privirea conștiinței. Desigur, cercetările lui Philippe[33] au arătat o schematizare progresivă a imaginii în inconștient. Se admite în prezent existența unor imagini generice, lucrările lui Messer au dezvăluit o mulțime de reprezentări nedeterminate în conștiință, iar individualismul lui Berkeley este complet abandonat. Vechea noțiune de *schemă* revine la modă o dată cu Bergson, Revault, d'Allonnes, Betz etc. Principiul însă nu este abandonat: imaginea este un conținut psihic independent, care îi poate servi gândirii drept suport, dar care are și legi proprii; și, dacă un dinamism biologic a înlocuit concepția mecanicistă tradițională, nu este mai puțin adevărat că esența imaginii este pasivitatea.

În al doilea rând, problema imaginii este abordată cu aceleași preocupări. Este vorba, în continuare, de a lua atitudine în problema metafizică a raportului dintre suflet și corp, sau în problema metodologică a analizei și sintezei. Fără îndoială, problema sufletului și a corpului nu este formulată întotdeauna, sau, cel puțin, nu în aceiași termeni: și-a păstrat însă întreaga importanță. Imaginația a rămas, împreună cu sensibilitatea, domeniul pasivității corporale. Dacă Brochard, Ferri, Peillaube luptă împotriva asociaționismului lui Taine și caută să-l limiteze fără a-l suprima, aceasta se întâmplă deoarece ei vor să restabilească, mai presus de legile corpului, demnitatea și drepturile gândirii. Centrul chestiunii nu s-a deplasat: este vorba tot de a înțelege cum poate primi materia o formă, cum poate

33. PHILIPPE - *L'Image.*

fi *acționată* pasivitatea sensibilă de către spontaneitatea spiritului. În același timp, psihologia își caută încă metoda, iar soluțiile pe care le dă marilor probleme ale imaginației apar mai degrabă ca niște *demonstrații metodologice* decât ca rezultate pozitive. În loc să se meargă direct la lucru și să se formeze metoda pe baza obiectului, este definită mai întâi metoda (analiza lui Taine, sinteza lui Ribot, introspecția experimentală a lui Watt, critica reflexivă a lui Brochard etc.) și *abia apoi* este aplicată obiectului, fără nici o bănuială că dându-se metoda, o dată cu ea se formează și obiectul.

Dacă acceptăm aceste premise, nu pot exista decât trei soluții. *Fie* stabilim *a priori* valoarea analizei. În acest caz afirmăm deopotrivă un materialism metodologic, din moment ce vom încerca, așa cum a arătat Comte, să explicăm superiorul prin inferior; iar acest materialism metodologic se va putea ușor transforma într-un materialism metafizic.

Fie afirmăm necesitatea utilizării simultane a analizei și a sintezei și restabilim astfel, în raport cu imaginea, sintezele gândirii. În acest caz, în funcție de atitudinea metafizică adoptată, gândirea va reprezenta spiritul în raport cu corpul, sau organul biologic în raport cu elementul. Imaginea și gândirea vor fi date însă ca inseparabile, imaginea fiind suportul material al gândirii.

Fie vor fi revendicate simultan drepturile metafizice ale unei gândiri pure și drepturile metodologice ale unei sinteze ce nu poate fi analizată. Dar întrucât imaginea a fost păstrată cu titlu de element inert, domeniul sintezelor pure va fi limitat și vom vedea

coexistând două tipuri de existențe psihice: conținutul inert, cu legile sale asociative și spontaneitatea pură a spiritului. De data aceasta, între gândirea imaginativă și gândirea fără imagini va exista nu numai o diferență de natură, dar și *o diferență de subiect*, așa cum s-a văzut în cazul lui Descartes. Dificultatea va consta în a arăta în ce fel se vor putea topi acești doi subiecți în unitatea unui eu.

Putem alege vreuna din aceste trei concepții? A fost prezentat istoricul dificultăților pe care le ridică fiecare dintre ele. Vom încerca să arătăm acum că toate trei sunt sortite eșecului, deoarece toate trei acceptă postulatul inițial al renașterii conținuturilor sensibile inerte.

III

CONTRADICȚIILE CONCEPȚIEI CLASICE

Spaier în lucrarea sa *La Pensée concrète* (Gândirea concretă) apărută în 1927 semnalează că cercetările experimentale asupra naturii imaginii mentale au devenit din ce în ce mai rare după lucrările Școlii de la Würzburg. Majoritatea psihologilor considerau rezolvată această chestiune: în acest domeniu, ca în multe altele, s-a ajuns la un eclectism. Articolul pe care Meyerson tocmai îl publicase în *Nouveau Traité* (Noul Tratat) al lui Dumas este foarte semnificativ pentru tendința sa împăciuitoare, moderatoare, liniștitoare. În curentul conștiinței imaginea este considerată în continuare ca o stare substanțială. I se recunoaște însă o anumită mobilitate, ea trăiește, se transformă, există răsărituri și apusuri ale imaginii; se încearcă, altfel spus, ca acest «atom» psihic să beneficieze de suplețea pe care ideea de continuitate a conferit-o întregii vieți psihice.

«Psihologia tradițională trebuie să înțeleagă că aceste imagini vioaie nu constituie decât partea cea mai infimă a unei conștiințe concrete și vii. A susține că numai asemenea categorii de imagini formează conștiința

este ca și cum ai spune că un râu nu conține decât găleți de apă, volume ori conținutul unor recipiente, pahare, litri sau butoaie. Puteți introduce, dacă vreți, toate aceste găleți, recipiente, în râu: apa în care se vor scufunda va rămâne și va continua să curgă printre ele.»[1]

Anterior gândirii este menținută o structură autonomă care e denumită imagine, dar se recunoaște că gândirea penetrează imaginea în adâncime, pentru că se spune că orice imagine *trebuie să fie înțeleasă.*

«Conștiința imaginii implică conștiința pe care o avem noi (mai mult sau mai puțin explicită) privind semnificația sa, iar imaginile de care se ocupă psihologia nu sunt semne pure lipsite de semnificație. În alți termeni, imaginea este înțeleasă și, în gândirea obișnuită, atenția noastră nu este întotdeauna, sau nici măcar foarte des, dirijată asupra imaginilor: este îndreptată în primul rând spre semnificația lor.»[2]

De asemenea, Spaier scrie: «...Cel mai adesea atenția noastră nu se îndreaptă asupra obiectului intuiției sensibile (asupra imaginii sau percepției), ci asupra semnificației.»[3]

Nu avem de gând să negăm structura senzorială a imaginii; insistăm însă asupra faptului că ea este deja *elaborată* de gândire. Această elaborare este, la rândul ei, concepută sub vechea formă a «fragmentării» și a «recompunerii», adică în definitiv, a unei combinații de elemente materiale. Este menținut un mod de legătură

1. JAMES, *Précis de psychologie*, p. 214, citat de MEYERSON în art. cit., p. 559.
2. HOERNLÉ, *Image, Idea and Meaning*, Mind, 1907, p. 75-76, citat de MEYERSON.
3. SPAIER, *La Pensée concrète*, p. 201.

propriu imaginilor care se aseamănă mult cu asociația, pentru că rămâne mecanic; influența acestui mod devine însă din ce în ce mai mică, autorii resimțind destulă bucurie atunci când se pot exprima astfel: «Este deci un nou domeniu care scapă asociaționismului»[4], ca și când funcția psihologului ar fi fost de a cuceri noi teritorii pe tărâmul asociaționismului.

Astfel totul a fost regăsit, totul a fost reașezat: planul imaginii și cel al gândirii au fost păstrate, însă s-a încercat o valorificare a ideii de continuitate; delimitările stricte au fost înlăturate; s-a insistat asupra ideii de unitate a conștiinței, aceasta permițând printr-o scamatorie topirea gândirii în imagine și a imaginii în gândire în numele supremației întregului asupra elementelor care îl compun. Autorii au ajuns astfel la satisfacția elaborării unor pagini precum cea care urmează, în care dorința de împăcare, de a da dreptate întregii lumi, se afirmă într-o manieră destul de amuzantă:

«Imaginea servește deci ca semn... are o semnificație, se află într-o relație cu altceva decât cu ea însăși; este un substitut. Are un conținut intelectual, indică o realitate logică. Nu este niciodată complet izolată: face parte dintr-un sistem de imagini-semne și este înțeleasă datorită acestui sistem. Nu este în totalitate fluidă, are destulă stabilitate, precizie, formă și omogenitate a formei pentru a putea fi comparată cu alte imagini și cu alte semne. Este un complex: semnificantul și semnificatul, „sensibilul" și „inteligibilul" se întrepătrund formând un tot indisolubil. Putem zări laturi, fațete, straturi ale semnificației sau detalii cu aspect sensibil,

4. MEYERSON, *id.*, p. 578.

însă dacă izolăm în felul acesta o parte, pentru a o înțelege trebuie să ne reamintim întregul, ansamblul[5]... Ea poate fi mai mult sau mai puțin activă. Poate fi o simplă ilustrare care se menține în spatele gândirii, care nu contribuie cu nimic la progresul acesteia. Dar mai poate fi și o activitate: activitate pozitivă care orientează, ghidează, sau activitate negativă care reține, oprește. Este ca o bornă care împiedică gândirea să se abată din drumul său, câteodată însă este și ca o barieră care taie drumul. Numai atunci când este suplă, plastică, mobilă este capabilă să-i fie gândirii de un oarecare ajutor; în schimb, atunci când este prea precisă, prea concretă sau prea stabilă, atunci când durează, ea oprește gândirea sau o deviază.»[6]

Atitudinea lui I. Meyerson este aceea a multor autori. Totuși soluția cu care se mulțumesc aceștia nu rezistă în fața unei examinări serioase. Citându-l pe Pascal, dificultățile au fost «acoperite» și nu «înlăturate». În general, nu trebuie să ne încredem în tendința modernă care constă în substituirea atomismului asociaționist cu un fel de amorf continuu, în care opozițiile și contrastele se diluează și dispar. Gîndirea – apercepție sintetică de raporturi – și imaginea asociaționiștilor sunt indiscutabil incompatibile. Or, psihologia noastră «sintetică» vrea să-i dea ca instrument ajutător gândirii tocmai această imagine a asociaționiștilor. Numai că, în afara legăturilor mecanice plutește ceața: este ceea ce se numește durată. Se spune că gândirea durează, imaginile durează de asemenea: iată

5. MEYERSON, *loc. cit.*, p. 582.
6. ID. *ibid.*, 588.

temelia unei posibile apropieri. Ce contează dacă ele nu durează în același fel? Eclectismul contemporan a vrut să păstreze cu ajutorul penumbrei bergsoniene nominalismul raționalist al lui Descartes și «datele experimentale» de la Würzburg, asociaționismul, ca fiind un mod de înlănțuire inferior, și teza leibniziană a continuității dintre diferitele moduri de cunoaștere, în special dintre imagine și idee. Este acceptată existența datelor brute care ar constitui însăși materia imaginii, se afirmă însă că aceste date, pentru a face parte din conștiință, trebuie să fie *regândite*. Se formează astfel, în mod dialectic, un fel de proces neoplatonician de la imaginea aproape brută, «stabilă, precisă, concretă», la gândirea aproape pură, ce conține încă, cu toate acestea, o materialitate sensibilă, aproape imponderabilă. Incompatibilitatea se menține însă în spatele acestor descrieri vagi și generale: este adevărat, imaginea rămâne cu totul materială. Când Meyerson expune, de exemplu, că imaginea trebuie să fie înțeleasă prin ceea ce ea reprezintă și nu prin ceea ce pare, el introduce astfel o deosebire între natura proprie a imaginii și modul în care o înțelege gândirea, asimilând astfel imaginea unui simbol material – ca un steag, de exemplu – care, *în sine,* este mereu altceva (lemn, pânză etc.) decât ceea ce vrem să vedem. De altfel, ori de câte ori vrem să facem din imagine un semn care trebuie să fie înțeles, plasăm prin aceasta imaginea în afara gândirii: semnul rămâne, orice-ar fi, un sprijin exterior și material pentru intenția semnificantă. Reapare astfel, o dată cu teoria în aparență pur funcțională a *imaginii-semn*, concepția metafizică a

imaginii-urmă. Tot astfel, atunci când Spaier acordă numai judecății posibilitatea de a distinge imaginea de percepție, el realizează foarte firesc asimilarea obiectului, așa cum acesta apare în imagine, obiectului material al percepției: într-adevăr, numai caracteristicile extrinseci ne-ar permite să le diferențiem. Această imagine, pe care gândirea o *descifrează, o penetrează, o disociază și o recompune,* poate foarte bine să fi dobândit, de câțiva ani, o suplețe pe care nu o cunoscuse până atunci. Ea rămâne, în întregime, imaginea materială a filozofiei clasice: și atunci când ni se spune că ea nu înseamnă nimic dacă nu o gândim, mărturisim că nu înțelegem prea clar, de vreme ce se recunoaște în același timp că ea înseamnă cu totul altceva decât ceea ce gândim despre ea. În loc de a dizolva tezele prezente într-o continuitate vagă, ar fi fost mult mai bine ca ele să fie abordate fățiș și să se încerce extragerea postulatului comun și a contradicțiilor esențiale la care conduc ele. Am arătat în capitolul precedent că postulatul comun acestor teorii diferite era acela al identității fundamentale dintre imagine și percepție. Vom încerca în continuare să arătăm că acest postulat metafizic, oricare ar fi concluziile care decurg din el, trebuie să ducă în mod necesar la anumite contradicții.

1. Problema «caracteristicilor imaginii adevărate»

Primul demers al filozofilor noștri a fost identificarea imaginii cu percepția: al doilea trebuie să fie diferențierea lor. Faptul pe care ni-l oferă intuiția brută este acela că există imagini și percepții: știm foarte

bine să le deosebim pe unele de celelalte. Prin urmare, după identificarea *metafizică*, suntem nevoiți să ținem cont de acest dat *psihologic*: *în fapt*, noi operăm în mod spontan o diferențiere radicală între aceste stări psihice. Să notăm imediat că existau două maniere de a prezenta această nouă problemă: puteam să ne întrebăm în ce mod structura psihică numită «imagine» era dată reflecției *ca imagine,* și structura «percepție», ca percepție. Problema era limitată în acest caz la aspectul ei strict psihologic, fără a face să intervină *obiectele* percepției și ale imaginii. Această modalitate de a proceda ar fi condus poate, mai devreme sau mai târziu, la constatarea următoare: în ciuda metafizicii, între imagine și percepție există o diferență de natură. Majoritatea autorilor însă au conceput cu totul altfel această chestiune. Ei nu s-au întrebat dacă formațiunile psihice nu se dau imediat conștiinței ca fiind *ceea ce sunt*: au susținut punctul de vedere metafizico-logic al *adevărului*. Ei au transformat tacit discriminarea efectuată în mod spontan de către conștiință între imagine și percepție, în distincția dintre adevăr și fals. Taine a putut astfel să spună că «percepția ar fi o halucinație adevărată». Și încă adevărul și falsul nu sunt concepute aici ca fiind criterii intrinseci, în maniera lui Spinoza. Este vorba de o raportare la obiect. Ne găsim în fața unei lumi de imagini. Cele care au un corespondent exterior sunt socotite adevărate și privite ca fiind «percepții»; celelalte sunt numite «imagini mentale». Scamatoria este foarte vizibilă: datele simțului intern sunt transformate în relațiile externe pe care un conținut al conștiinței le are cu

lumea, iar deosebirea imediată dintre conținuturi este înlocuită cu o clasificare a acestor conținuturi în funcție de raportul lor față de ceva exterior lor. Astfel teoria metafizică a imaginii dorește să se contopească cu datele psihologiei: însă nu este o contopire în adevăratul sens al cuvântului, ea nu corespunde decât unui *echivalent* logic.

De altfel, partea cea mai dificilă nu s-a realizat încă: rămân de găsit «caracteristicile imaginii adevărate»[7], știindu-se că imaginea adevărată nu prezintă nici o diferență de natură față de imaginea falsă. Nu există decât trei soluții posibile.

Prima este cea a lui Hume: imagine și percepție sunt identice ca natură, dar diferă ca intensitate. Percepțiile sunt «impresii puternice», imaginile, «impresii slabe». Trebuie să-i recunoaștem lui Hume meritul de a fi stabilit diferențierea între imagine și percepție ca fiind imediată: ea are loc de la sine, fără a mai fi nevoie să recurgem la o interpretare de semne sau la o comparație; se produce oarecum mecanic: impresiile puternice împing de la sine impresiile slabe pe un nivel inferior de existență. Din păcate, această ipoteză nu rezistă examinării critice. Stabilitate, bogăție și precizie a percepțiilor, toate acestea nu ar putea să le distingă de imagini. Mai întâi, deoarece aceste calități sunt exagerate.

«În mod constant, remarcă Spaier în această privință, ochii noștri, urechile și gura noastră resimt impresii foarte confuze, indistincte, cărora nu le dăm nici

7. Cf. de exemplu MALDIDIER, *Les Caractéristiques probables de l'image vraie. Revue de Métaph.*, 1908.

o importanță, fie din cauză că originea lor este prea îndepărtată, fie pentru că aceste impresii nu au nici o legătură directă cu comportamentul nostru, chiar dacă sursa lor este apropiată.»[8]

Să fie oare suficient pentru a face din ele imagini? De altfel, există problema pragurilor: pentru ca o senzație să treacă pragul conștiinței, trebuie ca ea să aibă o intensitate minimă. Dacă imaginile sunt de aceeași natură, trebuie ca ele să aibă măcar această intensitate. Însă atunci nu le vom confunda cu senzațiile de aceeași intensitate? Din ce cauză imaginea zgomotului produs de o bubuitură de tun nu apare ca un pocnet slab? Cum se întâmplă că nu luăm *niciodată* imaginile drept percepții? Dar bine, veți spune, se mai întâmplă și așa. Pot, de exemplu, să confund un trunchi de copac cu un om.[9]

Desigur, în acest caz însă nu este vorba de o confuzie între o imagine și o percepție: este o falsă interpretare a unei percepții reale. Nu există nici un exemplu – și vom reveni asupra acestei chestiuni – în care imaginea unui om, apărută deodată în conștiința noastră, să fie luată drept un om perceput efectiv. Dacă nu dispunem decât de intensitate pentru a distinge imaginea de percepție, greșelile vor fi numeroase; se vor constitui chiar, în anumite momente, la apus de exemplu, lumi intermediare compuse din senzații reale și din imagini la jumătatea drumului între vis și starea de veghe:

«A crede, scrie Spaier, că certitudinea bine întemeiată ține de forța sau de vivacitatea impresiilor,

8. SPAIER, *loc. cit.*, 121.
9. Exemplul pe care Spaier îl discută la p. 121 este exact de acest tip.

înseamnă pur și simplu a reintroduce φαντασία καταληπτική a stoicilor.»[10]

Pe scurt, dacă imaginea și percepția nu se disting, mai întâi, din punctul de vedere al *calității*, încercarea noastră ulterioară de a le distinge sub aspectul cantității este zadarnică.

Taine a înțeles foarte bine acest lucru:

«(Imaginea), scrie el, este senzația însăși, însă consecutivă și renăscândă, și, *din orice punct de vedere ar fi considerată*, vedem că ea coincide cu senzația.»[11]

Prin urmare, ar trebui să renunțăm la a mai face o deosebire intrinsecă între o imagine *izolată* și o senzație *izolată*. Nu mai există o recunoaștere imediată a imaginii ca imagine. Dimpotrivă, imaginea se dă simțului intern *mai întâi* ca senzație.

«Există două momente în prezența imaginii: unul afirmativ, celălalt negativ, al doilea restrângând în parte ceea ce a fost plasat în primul. Dacă imaginea este foarte precisă și foarte intensă, aceste două momente sunt diferite: în primul moment ea pare exterioară, situată la o anumită distanță de noi, atunci când avem de-a face cu un sunet sau cu un obiect vizibil, situată în cerul gurii, în nas, în membre atunci când este vorba de o senzație gustativă, olfactivă, dureroasă sau de o plăcere locală.»[12] Astfel, imaginea, *prin natura sa,* se afirmă ca senzație, antrenându-ne în mod spontan credința în existența obiectului său. Vedem ceea ce urmează, și anume rezultatul direct al atitudinii

10. SPAIER, *loc. cit.* p. 121.
11. TAINE, *De l'Intelligence*, t.I, p. 125.
12. TAINE, *De l'Intelligence*, p. 89.

metafizice pe care am semnalat-o: imaginea ca atare își pierde caracterul ei de dat imediat. Pentru a ne da seama dacă obiectul de aici ni se oferă acum *în imagine,* avem nevoie de o operație. Ajungem astfel la a doua soluție a problemei «caracteristicilor imaginii adevărate». S-ar opera, în opinia lui Taine, care o și propune, o discriminare mecanică între senzații și imagini.

«Imaginea obișnuită nu este un fapt simplu, ci unul dublu. Este o senzație spontană și consecutivă care, în urma ciocnirii cu o altă senzație nespontană și primitivă, suferă o micșorare, o restrângere și o corecție. Ea cuprinde două momente: primul, în care ea pare localizată și exterioară, al doilea, în care această exterioritate și această localizare îi sunt înlăturate. Ea este rezultatul unei lupte, tendința ei de a părea exterioară este combătută și învinsă de tendința contradictorie și mai puternică pe care nervul activat a suscitat-o în aceeași clipă.»[13]

Astfel conștiința imaginii este mediată, iar lupta dintre senzația consecutivă și senzația primitivă nu este decât un episod al darwinianei *struggle for life.* Învinge cel mai puternic. Taine are grijă să adauge că victoria poate sta de partea senzației «consecutive și spontane». În acest caz se produce halucinația. Pentru ca imaginea să fie recunoscută ca imagine, adică «să-și producă efectul normal», trebuie să existe o senzație *antagonistă.* În lipsa acestei senzații – sau dacă, din întâmplare, imaginea este mai puternică – avem în fața noastră un obiect care, *de fapt,* nu există.

La drept vorbind, această teză este foarte obscură.

13. TAINE, *ibid.*,t,I, p. 99.

Mai întâi că nu știm de ce natură este ea: fiziologică sau psihologică? Apoi, unde se produce discriminarea? Se pare că Taine ezită și că nu vrea să aleagă. Uneori am putea crede că senzațiile și imaginile se opun ca și când ar fi niște evenimente conștiente:

«...Reapărând memoria, imaginile și ideile revin, învăluind imaginea în cortegiul lor, intrând în conflict cu ea, impunându-i ascendentul lor, o scot din viața ei solitară, o repun în viața socială, o scufundă iar în dependența ei obișnuită.»[14]

Altădată citim descrierea unui adevărat mecanism cortical de inhibiție:

«În momentul în care un om care are halucinații vede cu ochii larg deschiși, la trei pași de el, o figură absentă, în timp ce în fața lui nu se află decât un perete acoperit de un tapet cenușiu cu dungi verzi, figura respectivă acoperă o anumită porțiune de pe acest perete, porțiune care, astfel, devine invizibilă; senzațiile pe care trebuia să le provoace această porțiune sunt deci nule; totuși, retina și probabil că și centrii optici sunt activați în mod obișnuit de radiațiile gri și verzi; altfel spus, imaginea preponderentă desființează porțiunea de senzație care ar veni în contradicție cu ea.»[15]

Este vorba aici, mai mult ca sigur, de o inhibiție corticală și, de altfel, nu înțelegem de ce sunt *inhibate* senzațiile de gri și verde în loc să fie pur și simplu trimise în rândul imaginilor. Sincer vorbind, Taine nu este decis, deoarece, așa cum s-a văzut și mai înainte,

14. TAINE, *ibid.*, p.99.
15. TAINE, *ibid.*, p. 101.

el n-a avut niciodată o idee clară asupra diferențierii între fiziologic și psihologic.

Pe de altă parte, în ce manieră trebuie înțeleasă «redresarea», «corecția»? Senzația spontană și consecutivă, ni se spune, este mai întâi *situată* și *exterioară.* Taine citează numeroase exemple. Librarul Nicolaí zărește figura unui mort «*la o distanță de zece pași*». Un pictor englez «își ia»modelele «din propria-i minte» și le «așează *pe un scaun*». Un prieten al lui Darwin «privind într-o zi foarte atent o gravură a Sfintei Fecioare cu pruncul Isus... a fost surprins, ridicându-se, să vadă, *la celălalt capăt al apartamentului,* figura unei femei cu un copil în brațe.»

Apoi, sub influența senzației antagoniste, senzația spontană își pierde localizarea și exterioritatea. Iată ceva ce pare greu de admis. Într-adevăr, exterioritatea este o calitate intrinsecă atât a primei reprezentări cât și a celei de a doua; nu este o raportare. Prima senzație și-ar putea oare pierde exterioritatea la contactul cu o impresie contradictorie? Dacă da, în ce fel? Desigur, este greu de conceput ca un om și o masă să ocupe același loc. Dar dacă omul este «la zece pași de mine», nu prezența mesei în același loc îl va face să înceteze a mai fi la distanța de zece pași. Poate că Taine, care uzează de un vocabular foarte imprecis, pe măsura gândirii sale, confundă exterioritatea cu obiectivitatea. Dificultatea însă rămâne aceeași: mă întreb ce antagonism mecanic va putea favoriza trecerea în sfera subiectivului a unei imagini care se afirmă mai întâi ca obiect.

Vedem ceea ce-i lipsea lui Taine: asociaționismul său îi interzicea să recurgă la o judecată

discriminatorie. Însă toate explicațiile sale urmăresc constituirea, prin operații mecanice, a unui echivalent asociaționist al acestei judecăți.

Acest lucru nu-i reușește însă. În primul rând, conceptul său de «senzație contradictorie»[16] împrumută pe ascuns de la judecată una din calitățile sale. Numai două judecăți se pot contrazice. Nu pot spune în același timp despre același obiect: *este alb* și *nu este alb*. În schimb două senzații nu pot fi contradictorii: *ele se compun*. Dacă proiectez «la zece pași» imaginea unui pătrat de stofă albă, iar la aceeași distanță se găsește în același timp un pătrat de stofă neagră, nu vor exista două obiecte antagonice antrenate într-o competiție: pur și simplu voi vedea un pătrat de stofă cenușie. Astfel, pentru a admite că senzațiile și imaginile se exclud reciproc, trebuie ca el să fi înțeles prin termenul de imagine deja o judecată.

O altă remarcă ne va face să înțelegem acest lucru și mai bine. Mă aflu în camera mea, așezat la masă. Aud zgomotele vagi pe care le face femeia de serviciu în camera alăturată. În același timp, îmi amintesc clar ritmul, timbrul intonația unei fraze pe care am auzit-o alaltăieri. Cum se face că zgomotele ușoare, care provin din camera de alături, pot «reduce» «senzația consecutivă» a frazei, în timp ce, aceleași zgomote ușoare nu reușesc să acopere larma slabă a vocilor de pe stradă? Nu s-ar spune oare că ele diferențiază ceea ce trebuie redus și ceea ce trebuie lăsat să treacă? Aceste senzații de trosnet n-ar include deja *o judecată*? Sau, la

16. TAINE, *ibid.*, p. 101. «Este vorba de *reductorul special*, și anume, senzația contradictorie».

fel de bine, dacă trebuie să-i lăsăm teoriei lui Taine beneficiul unei logici riguroase, *înseamnă* că am o halucinație auditivă. În acest caz însă, nu voi avea o sută, nici o mie, ci un șir nesfârșit de halucinații. Pentru că, liniștea din camera mea, liniștea de la țară, care *nu sunt* senzații, nu ar putea acționa ca niște reductori. Ar fi de ajuns să fii surd ca să devii nebun de legat?

Există, de altfel, la Taine, pe lângă teoria unei reducții pur mecanice și, fără îndoială, fiziologice – dar care, cu toate acestea, recurge la judecată – schița unei alte teorii a reducției, care vine să pună, în mod explicit, judecata la contribuție. Oare nu scrie el:

«...În afară de încărcăturile pe care le au senzațiile, mai există unele, mai slabe, care *sunt totuși suficiente în mod obișnuit și în stare de sănătate, pentru a-i înlătura imaginii exterioritatea sa*; acestea sunt amintirile. Aceste amintiri sunt și ele niște imagini, însă coordonate și afectate de un recul care le situează pe linia timpului... Li se asociază niște judecăți generale, dobândite prin experiență și toate la un loc formează un grup de elemente legate între ele, aflate într-un raport de echilibru unele față de altele, astfel că întregul are o mare consistență, împrumutându-și forța fiecăruia din elementele care îl compun.»[17]

Este adevărat că, două pagini mai încolo[18], speriat de consecințele acestei explicații ce riscă să provoace prăbușirea teoriei mecanice a reductorilor, el adaugă:

«Atunci când o imagine, dobândind o intensitate extraordinară, anulează senzația particulară care este

17. ID., *ibid.*, 115.
18. ID., *ibid.*, 117.

reductorul ei special, în zadar mai subzistă ordinea amintirilor, în zadar se produc judecățile, este vorba de o halucinație; de fapt, ne știm halucinați, imaginea însă nu pare mai puțin exterioară: celelalte senzații ale noastre, și celelalte imagini, mai formează încă un grup echilibrat, dar acest reductor este insuficient, pentru că nu este special.»

Într-un cuvânt, teoria reductorilor a lui Taine este o încercare de a traduce în termeni mecaniciști o teză mai suplă și mai profundă, care i-ar încredința spontaneității judecății sarcina de a separa imaginea de senzație. Această ultimă concepție – singura importantă, și care există deja implicit în cadrul celorlalte două – va fi discutată acum. Am mai întâlnit-o și la Descartes, și i-am văzut deja neajunsurile în cadrul sistemului cartezian. În momentul de față vom explica într-o manieră cu totul generală de ce nu reușește ea să ne mulțumească.

Se pleacă din nou de la afirmația că senzația și imaginea sunt identice ca natură. Că o imagine *izolată* nu diferă de o percepție *izolată*. Însă de data aceasta discriminarea va fi produsul unui act judicativ al minții. Judecata va întemeia două lumi, cea a imaginarului și cea a realului; și tot judecata va decide, după formarea acestor două lumi, dacă un oarecare conținut psihic trebuie să fie plasat într-una din aceste lumi sau în cealaltă. Rămâne de văzut *pe baza căror caracteristici* vom judeca. Nu o vom putea face decât pe baza unor raportări externe, adică pe de o parte, pe baza modului de apariție, de succesiune și de înlănțuire, iar pe de altă parte, pe baza compatibilității sau a incompatibilității

conținutului avut în vedere, împreună cu universurile constituite de către noi. Ceea ce nu va fi compatibil cu coerența și ordinea lumii reale, pe care un îndelung proces de învățare ne-a permis să le recunoaștem și să le construim, îl vom arunca în sfera subiectivității pure. Spaier care apără această teză, scrie:

«Numai judecând dacă un dat sensibil corespunde sau nu corespunde fie sistemului universului meu exterior actual, fie celui al imaginației mele (pe care lungi și nesfârșite încercări m-au învățat să-l disting de primul), numai făcând judecăți de comparație, de adecvare, de inadecvare, de apartenență etc., pot să clasez o impresie în rândul percepțiilor reale sau al imaginilor.»[19]

Aici se impun două observații: mai întâi, criteriul adevărului a evoluat. Nu se mai pune problema unui raport de adecvare la obiectul extern. Ne aflăm într-o lume de reprezentări. Criteriul înseamnă acum punerea de acord a reprezentărilor între ele. Astfel am scăpat de realismul naiv. Dar indicele adevărului rămâne exterior reprezentării însăși: numai prin comparație stabilim dacă trebuie să o încorporăm sau nu grupului «realitate».

În același timp, problema «caracteristicilor imaginii adevărate» își schimbă sensul în profunzime. Nu mai există datul «imagine», și nici datul «obiect». Plecând însă de la date neutre, trebuie construit un sistem obiectiv. Lumea reală nu este, ea se formează, suferă neîntrerupt schimbări, devine mai rafinată, mai bogată; un anumit grup, considerat timp îndelungat ca fiind obiectiv, este respins în cele din urmă; dimpotrivă, un

19. SPAIER, *La Pensée concrète*, p. 120.

al[illegible] care mult timp a fost izolat, va fi imediat încorporat în sistem. Problema discriminării imaginilor este identică celei a construirii obiectivului. Imaginea este, în cadrul datelor sensibile, ceea ce nu poate trece în sfera obiectivului. Imaginea este subiectivitatea. Nu ne-am situat niciodată atât de departe de faptul psihologic: în loc ca natura imaginii ca atare să ni se reveleze printr-o intuiție imediată, trebuie, în final, să dispunem de un sistem infinit de referințe, pentru a putea spune despre un conținut că este imagine sau percepție. În practică, firește, ne vom mulțumi cu câteva comparații bine alese, însă va rezulta o consecință destul de gravă, și anume, că judecata discriminatorie nu va fi niciodată decât *probabilă*. În acest sens vorbește Maldidier în articolul citat mai sus, despre «caracteristicile *probabile* ale imaginii adevărate». Fiindcă certitudinea nu ar putea veni decât de la o examinare comparativă dusă până la infinit; în plus, sistemul de referințe se modifică el însuși în mod constant. De exemplu, dacă un oarecare pozitivist ateu se convertește, acceptă dogmele și crede în miracole, el nu va mai avea același sistem de referințe ca înainte. Ajungem astfel la următoarea concluzie paradoxală: în loc ca natura profundă a imaginii să ni se reveleze printr-o cunoaștere imediată și sigură, nu vom fi *niciodată siguri* că un anumit conținut psihic, apărut într-o anumită zi, la o anumită oră, este cu adevărat o imagine. Introspecția este cu totul deposedată de drepturile sale în favoarea judecății, iar conștiința adoptă în fața propriilor sale date atitudinea ipotetico-experimentală pe care o ia, de obicei, în fața lumii exterioare.

Caracterul artificial al acestei concepții este extrem de evident. Nimeni nu va accepta că trebuie să se recurgă la un sistem infinit de referințe pentru a stabili discriminarea între o imagine și o percepție. Fiecare să se raporteze la experiența sa internă. Sunt așezat, scriu, văd obiectele care mă înconjoară; îmi formez, pentru o clipă, imaginea prietenului meu, Pierre: nici o teorie din lume nu mă va împiedica, în momentul în care imaginea îmi apare, ca eu *să știu* că este vorba de o imagine. Exemplul pe care Spaier îl citează în sprijinul tezei sale[20] nu este edificator. Este vorba de o ușoară răpăială pe care o aude într-o zi, înainte să plece.

«Să fi început oare ploaia? Stau și ascult, repet operația. Aceasta îmi dezvăluie persistența zgomotului. Iată o primă observație, un prim *indiciu*. Mă voi mulțumi oare numai cu atât? Nici gând. *Căci* poate îmi țiuie urechile. Mă duc la fereastră: nici o picătură de ploaie pe sticlă. Dar ploaia poate să cadă drept. *Prin urmare,* deschid fereastra și mă aplec în afară... etc.»[21]

Cine a mai făcut vreodată atâtea eforturi pentru a deosebi imaginea de o percepție? Dacă imaginea unui ropot mi-ar fi trecut prin minte, aș fi recunoscut-o imediat ca imagine, fără să am nevoie să mă uit la geamuri, și nici să deschid fereastra. Totuși, putem admite că scena redată de Spaier nu a fost inventată în întregime din nevoia impusă de context. De fapt, în acest raționament s-a strecurat o eroare gravă. Această serie de dovezi (care se prelungesc pe zece pagini) nu a fost

20. Nu este sigur că SPAIER ar fi acceptat fără rezerve teza pe care o expuneam puțin mai înainte. Am vrut însă mai ales să subliniem o direcție și să descriem o atitudine adoptată în linii mari astăzi.

21. SPAIER, *loc. cit.*, 121. Sublinierea lui.

întocmită pentru a distinge imaginea unui ropot de o percepție, ci pentru a distinge o percepție falsă de una adevărată. Și, desigur, atunci când nu admitem nici o altă diferență între imagine și percepție decât cea care separă adevărul de fals, vom atribui inevitabil numele de imagine oricărei false percepții. Acest lucru însă este inadmisibil pentru un psiholog. A percepe un om în locul unui copac nu înseamnă a forma imaginea unui om, ci, pur și simplu, *a percepe* greșit un copac. Rămânem pe terenul percepției și, până la un anumit punct, percepem corect: există un obiect – la zece pași de noi – în penumbră. Este un corp subțire, zvelt, înalt de aproximativ un metru optzeci etc. Ne-am înșelat însă în modul nostru de a surprinde *sensul* acestui obiect. De asemenea, dacă-mi încordez auzul pentru a ști dacă am auzit într-adevăr un zgomot, înseamnă că eu încerc să discern dacă ceea ce am auzit *a fost un zgomot.* Am putut să iau un zgomot organic, zgomotul respirației mele, de exemplu[22], drept răpăiala unei ploi.

De altfel, acceptând discuția chiar pe terenul pe care s-a situat Spaier, cum să admitem că judecata care clasează o reprezentare în rândul imaginilor poate, în același timp, să-și suprime exterioritatea? Taine, care întrevăzuse discriminarea prin intermediul judecății, nu se înșelase. El scria, așa cum s-a văzut:

«...În zadar se menține ordinea amintirilor și în zadar se produc judecățile, avem o halucinație; de fapt,

22. A se vedea referitor la aceasta observațiile deosebit de interesante ale lui LAGACHE asupra rolului pe care îl are ritmul respirației în halucinațiile auditive, în *Les Hallucinations verbales et la parole,* Paris, 1934.

știm că suntem halucinați, prin aceasta însă imaginea nu pare mai puțin exterioară...»

Aceasta pare, de fapt, să se producă în ipoteza lui Spaier: dacă văd un om așezat în fața mea, judecata poate să mă convingă că este vorba de o viziune, de o fantomă; nu voi înceta însă să văd omul așezat în fața mea. Sau ar trebui să credem că judecata decupează și construiește în paralel exterioritatea și interioritatea într-un grup de conținuturi psihice neutre? Ar însemna să ne împotrivim bunului simț și datelor actuale ale problemei percepției.

Chiar dacă am admite că acest procedeu de discriminare ar fi putut vreodată să reușească, în majoritatea cazurilor el ar fi inoperant. Mai întâi – și foarte frecvent – în virtutea lui, percepțiile ar fi luate drept imagini. Și aceasta, într-adevăr, deoarece în fiecare clipă se produc în jurul nostru o mulțime de mici incidente ciudate, obiecte care se mișcă singure (în aparență), care trosnesc sau gem, apar sau dispar etc. Toate aceste evenimente fantastice se explică reflecției în modul cel mai simplu, însă la prima vedere ar trebui să ne surprindă; ar trebui să fim, cel puțin o clipă, tentați să le plasăm în rândul imaginilor. Eram sigur că mi-am pus pălăria în dulap, și iată că o găsesc pe scaun. Am să mă îndoiesc de mine, «n-am să-mi cred ochilor»? Nici măcar o clipă. Aș putea găsi explicații până la epuizare: ceea ce se menține însă ca fiind bine stabilit de-a lungul tuturor acestor reflecții este faptul că pălăria pe care o văd este pălăria *mea reală*. Cred că prietenul meu Pierre este în America. Iată că-l zăresc la colțul străzii. Îmi voi spune oare: «este o

imagine»? Deloc. Prima mea reacție este să văd cum este posibil ca el să se fi întors deja: a fost chemat, are pe cineva bolnav? etc. Îmi amintesc chiar că într-o zi am întâlnit un fost coleg de liceu pe care îl socoteam mort. În realitate, era vorba despre o contaminare între două amintiri, dar aș fi putut jura că citisem anunțul morții sale. Această convingere nu m-a împiedicat ca primul meu gând, de îndată ce l-am zărit, să fie: «M-am înșelat, deci: nu el murise, trebuie să fie vorba de X, etc.» Unde vrem să ajungem? La următoarea concluzie: în loc ca motivele raționale să ne poată face să ne îndoim de percepțiile noastre, chiar ele sunt cele care ne stăpânesc și ne conduc judecățile și raționamentele. La ele ne adaptăm în mod constant sistemele de referință. Pot să fiu convins că Y este mort ori că este plecat într-o călătorie, departe: de îndată ce-l văd, eu îmi *revizuiesc* judecățile. Percepția este o primă sursă a cunoașterii; ea ne oferă obiectele însele; face parte dintre «speciile cardinale ale intuiției», ceea ce germanii numesc «intuiție ce oferă originar» (*originär gebende Anschauung*), și simțim atât de bine acest lucru încât atitudinea noastră interioară față de ea este opusul celor descrise de Spaier: departe de a o critica, nu încercăm, atunci când ea apare, decât să o justificăm prin toate mijloacele. Anumite persoane, chiar dacă au crezut că îl văd pe Pierre, deși este *imposibil* ca Pierre să fie în Franța (a fost văzut îmbarcându-se cu trei zile în urmă pe un vapor cu destinația New York), își vor susține cu argumentele cele mai sofisticate și mai neverosimile drepturile percepției lor (false) în detrimentul drepturilor rațiunii.

Apoi, și invers, acest procedeu de discriminare ar fi insuficient pentru a recunoaște imaginile ca imagini. Iată de ce: pentru ca acest procedeu să reușească, ar trebui ca imaginile noastre să fie cel mai adesea fantastice, iraționale, lirice și atât de diferite de percepțiile cotidiene încât judecata să poată, cu o oarecare probabilitate, să le îndepărteze de lumea reală. În loc de aceasta, cum arată, în mare, lumea imaginară în care trăiesc? Ei bine, îl aștept pe prietenul meu Pierre, care poate sosi dintr-o clipă în alta, și îmi reprezint chipul său; am fost aseară la Jean și îmi amintesc costumul pe care-l purta. Apoi mă gândesc la gulerele pe care le am în dulap, la călimara de pe masă etc. Nimic real nu vine în contradicție cu toate aceste imagini familiare. Ușa anticamerei dă într-un hol întunecat. Nimic nu mă împiedică să proiectez imaginea lui Pierre pe acest fundal negru. Și dacă ar fi așa, întrucât el are cheia apartamentului, nu aș avea nici un motiv să pun la îndoială realitatea acestei imagini. Dar bine, veți spune, dacă nu se apropie? Dacă nu răspunde când îi puneți vreo întrebare, dacă dispare deodată? Bineînțeles, voi spune că a fost o halucinație. Însă, vă întreb, cine va îndrăzni să afirme cu bună credință că a recurs la aceste mijloace pentru a clasa o apariție în rândul imaginilor sau al percepțiilor? De fapt, în majoritatea cazurilor cursul imaginilor noastre se reglează după cel al percepțiilor, iar ceea ce ne imaginăm nu face decât să preceadă ceea ce va urma, sau să urmeze imediat după ceea ce deja s-a produs. În aceste condiții percepția ar trebui să fie în fiecare clipă o încercare de a învinge visul, ar trebui să-și asume

neîntrerupt riscul negării realității unei anumite figuri pe baza unor simple presupoziții, și pe cel al afirmării existenței reale a unei alte figuri fără nici un motiv hotărâtor. Universul sensibil, construit atât de anevoios, ar fi invadat permanent de viziuni cu totul verosimile și pe care ar trebui totuși să le îndepărtăm pe cât posibil, fără a fi vreodată absolut siguri că avem acest drept. Vedem că lumea astfel descrisă, o lume în care corectarea aparențelor se realizează neîntrerupt, o lume în care orice percepție este cucerire și judecată, nu corespunde în nici un fel lumii care ne înconjoară. De fapt, obiectele sunt relativ stabile, relativ clare: desigur, trebuie adesea să aștepți înainte de a fi sigur de natura unui obiect; desigur, așteptarea aceasta poate fi dată ca esența însăși a atitudinii perceptive. Însă aparențele care se disipează astfel nu sunt imagini, sunt numai aspecte incomplete ale lucrurilor. Nici o imagine nu se amestecă vreodată cu lucrurile reale. Ceea ce este un fapt îmbucurător deoarece, așa cum am observat, dacă ar fi fost așa, n-am avea nici un mijloc pentru a le îndepărta, iar lumea din starea de veghe nu s-ar deosebi prea bine de lumea visului.

Atunci când afirmăm mai întâi identitatea absolută a percepțiilor și a imaginilor, suntem constrânși să recurgem la anumite judecăți de probabilitate pentru a le distinge. Aceste judecăți de probabilitate nu și-ar putea găsi însă o bază solidă: ar trebui ca ordinea percepțiilor și cea a imaginilor să se deosebească clar și să facă posibilă o judecată discriminatorie. Ceea ce înseamnă că, dacă diferențierea nu este mai întâi *dată* în vreun fel anume, nici o facultate a intelectului nu ar fi suficientă pentru a o stabili. Acest lucru putea fi prevă-

zut de la bun început: dacă se începe prin a afirma identitatea esențială a două obiecte, afirmația respectivă înlătură, prin însăși natura ei, posibilitatea de a le deosebi ulterior. Teoria metafizică a imaginii eșuează astfel definitiv în încercarea sa de regăsire a conștiinței spontane a imaginii, iar primul demers al unei psihologii concrete trebuie făcut în sensul înlăturării tuturor postulatelor metafizice. Dimpotrivă, ea trebuie să plece de la acest fapt irefutabil: este imposibil să-mi formez o imagine fără să știu în același timp că formez o imagine; iar cunoașterea imediată pe care o am despre imaginea ca atare va putea deveni baza judecăților de existență (de tipul: am o imagine a lui X – aceasta este o imagine etc.) însă ea însăși este *o evidență antepredicativă.*

Azi s-ar găsi destui psihologi care să adere la acest principiu. Însă puțini dintre ei și-ar da seama la ce s-au angajat prin adeziunea lor. Iată ceea ce scrie L. Meyerson în articolul citat mai sus:

«Imaginea nu este o percepție sau o senzație diminuată; nu este o reflectare palidă a trecutului. Imaginea este un moment pe drumul abstractizării și al generalizării; pe drumul gândirii... Imaginea este așadar o percepție regândită și, oricât de rudimentară poate părea ea, raționalizată; este deja o raționalizare a datului sensibil.»[23]

E foarte just a afirma că imaginea nu este o percepție. Însă nu este suficientă doar o simplă afirmație: aceasta trebuie susținută de o descriere coerentă a faptului psihic «imagine». Dacă implicit se ajunge la

23. L. MEYERSON, *Nouveau Traité de Psychologie*, t.II, p. 594.

confundarea imaginii și percepției, este zadarnic să mai susținem atât de vehement că ele sunt diferite. Or, este suficient să parcurgem cu atenție textul citat pentru a vedea că descrierea imaginii făcută de către Meyerson s-ar potrivi cuvânt cu cuvânt percepției. Se spune că imaginea este o «raționalizare a datului sensibil». Dar percepția nu este și ea același lucru? Există vreo percepție care să nu fie un act de gândire? Există vreo percepție care să fie un dat sensibil pur, lipsit de o sinteză intențională? Imaginea este «un moment pe drumul abstractizării și al generalizării»? Ce înseamnă aceasta? Că nu există imagini cu totul particulare? Mai întâi că nu este cu totul exact: este interpretarea eronată a unui fapt real pe care vom încerca să-l explicăm în altă parte. Și dacă ar fi așa, nu se întâmplă același lucru și cu percepția? Percep o «călimară», «o masă», «un fotoliu Ludovic al XVI-lea»; însă pentru a ajunge la individual, la materia sensibilă, la *această nuanță deosebită* a stofei care îmbracă fotoliul, trebuie să fac un efort, să inversez orientarea atenției. Sau, așa cum spune Spaier, de îndată ce mi se zâmbește, percep *bunăvoința*; se flutură un steag și percep națiunea, emblema unui partid sau a unei clase. Nu mă aflu decât la mijlocul drumului dintre abstractizare și generalizare. Dacă voi compara percepția *unei* case (am văzut un steag la fereastra *unei* case) cu imaginea-amintire a *casei* în care mi-am petrecut copilăria, care din aceste două acte ale conștiinței se află în domeniul generalului și care în cel al particularului? Imaginea este o percepție regândită, spune Meyerson. Dar când va fi «regândită» percepția? Trebuie oare să ne imaginăm tenebrele propice ale unui inconștient în

care se va putea produce, neobservată, o scurtă activitate de șlefuire? Sau vom spune că transformarea are loc în momentul în care imaginea apare în conștiință? În acest caz, de ce să *re*gândim acum această percepție renăscândă? De ce nu am *gândit*-o când ne-a apărut pentru prima dată? Este limpede că Meyerson, întocmai ca și alți mulți psihologi contemporani, a realizat distincția care se impunea: însă nu a știut de ce o face.

Textul pe care l-am citat ne face să înțelegem în mod clar la ce ne angajează această afirmație: «Există o diferență de natură între percepție și cadrul imaginii». Meyerson a reușit, într-o oarecare măsură, să distingă în imagine materia și forma. Materia este datul sensibil. Acesta este și materia percepției. Însă ea a primit o altă formă. Cu alte cuvinte, a fost pătrunsă de rațiune. Însă eșecul tentativei sale de diferențiere ne arată că forma ar fi insuficientă pentru a distinge imaginea de percepție. Desigur, vom vedea mai târziu că *intenția* unei imagini nu este aceea specifică unei percepții. Însă trebuie să admitem în plus că imaginea și percepția nu au aceeași materie. Regăsim aici celebra problemă aristotelică: care din cele două individualizează, forma sau materia? Vom răspunde în ceea ce privește imaginea: atât una cât și cealaltă. Dacă, așa după cum credem, materia percepției este datul sensibil, trebuie ca materia imaginii să nu fie sensibilă. Dacă, într-o manieră oarecare, structura psihică «imagine» se bazează pe o senzație renăscândă – chiar raționalizată și recompusă – devine absolut imposibil, oricum am proceda, să stabilim vreo deosebire între imagine și realitate, între universul stării de veghe și lumea visului.

2. Problema raporturilor dintre imagine și gândire

Imaginea este așadar considerată, aproape universal, ca având un conținut sensibil, adică având o materie formată din impresii, identică cu cea a percepției. Această materie pretinde din partea spiritului o anumită receptivitate; ea este un irațional, *un dat*. Admițând, împreună cu Spaier, că «a lua cunoștință înseamnă *a constata*», există, la baza imaginii, ceva care doar *este* și care se lasă constatat. Dar același lucru, se va spune, este și faptul percepției. Desigur: însă obiectul perceput se opune și se impune gândirii; trebuie să ne reglăm în funcție de el cursul ideilor, trebuie să-l *așteptăm*, să facem ipoteze asupra naturii sale, să-l observăm. Este posibilă oare această atitudine, păstrează ea oare un sens atunci când este vorba de o imagine, adică de ceva care este un sprijin al gândirii? Imaginea ne ajută să descifrăm, să înțelegem, să explicăm: dar oare trebuie mai întâi să o descifrăm, să o înțelegem, să o explicăm? Și cum se poate face acest lucru? Cu ajutorul unei alte imagini? De fapt, aceste dificultăți atât de vizibile nu puteau fi evitate: pentru că, de fapt, imaginea, care este mai întâi asimilată percepției, ține și de gândire. Noi *formăm* imagini, *construim* scheme. Iar ceea ce complică în mod necesar problema este faptul că majoritatea autorilor, după ce au făcut din imagine un obiect exterior, o privesc, în plus și ca fiind o idee. Astfel Spaier, după ce a arătat că trebuia să se recurgă la judecată, și chiar la raționament, pentru a distinge imaginea de percepție, nu se teme să scrie:

«Nu există pe de o parte *imagini* și pe de altă parte

idei; nu există decât concepte mai mult sau mai puțin concrete.»

Este adevărat că, după ce a încercat să sublinieze modul în care imaginea este elaborată și schematizată de gândire, el insistă, în paralel asupra părții de construcție pe care o găsim în percepția exterioară. Orice imagine este semnificație: pentru că fiecare percepție este o judecată.

«...Nu există mai multe senzații brute decât imagini pure, și nimic nu se opune, pe acest plan, identificării cu gândirea atât a conștiinței cât și a conținuturilor sale cele mai sensibile.»

În primul rând, faptul că niște conținuturi sensibile sunt raționalizate de către gândire nu înseamnă că aceste conținuturi sunt *identice* gândirii; dimpotrivă. Apoi, ghicim în spatele acestor afirmații definitive o ezitare în planul ideilor: în viziunea lui Spaier imaginea nu are aceeași *funcție* ca percepția. Ea dă dovada unei mobilități, a unei transparențe, a unei supuneri datorită cărora o putem asimila gândirii judicative și discursive. Dar dacă imaginea este gândită *în această manieră*, atunci percepția nu este gândire. Într-adevăr, exterioritatea și obiectivitatea percepției sunt date de conținutul ei sensibil. Și atunci, cum să admitem că *aici* conținutul sensibil se opune conștiinței și o obligă să observe, să aștepte, să facă presupuneri, iar *în altă parte* participă la fluiditatea, la mobilitatea, la transparența subiectivului? Într-un cuvânt, dacă imaginea are un conținut sensibil, ar fi posibil, poate, să gândim *asupra* ei: însă nu am mai putea gândi *cu ajutorul* ei.

Putem înțelege această participare a imaginii la

sensibil în două moduri: în maniera lui Descartes sau în cea a lui Hume.

Așa cum s-a văzut, Descartes se plasează cu teoria sa asupra imaginației pe planul psiho-fiziologic. Există un suflet *și* există un corp. Imaginea este o idee pe care și-o formează sufletul cu ocazia unei afectări a corpului. Dacă înlăturăm din această concepție vocabularul cartezian, rămânem cu această frază: centrii psiho-senzoriali pot fi excitați de un stimul interior sau de un stimul exterior. Numim imagine starea de conștiință care corespunde primului fel de excitație, iar percepție, cea care corespunde celui de-al doilea. Baza acestei teze este afirmația că celulele sau grupurile de celule nervoase au capacitatea de a se reașeza sub diverse influențe în starea în care le pusese un excitant exterior – această posibilitate numindu-se *urmă* cerebrală sau *engramă*.[24] Dar dacă lucrurile se petrec astfel, ordinea de apariție a imaginilor în conștiință va fi rezultatul traiectului «spiritelor animale», adică va depinde de circuitele asociative și de traiectul influxului nervos. Pe scurt, acesta este un determinism fiziologic care va guverna succesiunea imaginilor în conștiință: o anumită reprezentare va apărea în conștiință cu ocazia «trezirii» unui anumit grup asociativ. Dar atunci, cum vom mai putea prezenta imaginea ca pe un sprijin efectiv al gândirii?

Descartes, care prevăzuse această obiecție, își imagina un fel de contingență fiziologică ce ar permite sufletului să ghideze «spiritele animale» după bunul

24. Din fr. *engramme* – urmă lăsată de orice eveniment în sistemul nervos. (N.tr.)

său plac. S-a văzut mai sus că această teorie ciudată nu poate fi admisă. Mai rămâne ipoteza unui determinism fiziologic integral. În acest caz, ordinea de apariție a imaginilor va fi reglată, așa cum a sesizat foarte bine Claparède, de o contiguitate reală și materială: aceea a «urmelor» cerebrale în spațiu.[25] În acest caz succesiunea imaginilor va fi guvernată de legi mecanice și obiective. Imaginea devine o parte a universului exterior. Este, fără îndoială, în primul rând un act psihic. Însă acest act corespunde în mod riguros unei modificări fiziologice. Altfel spus, trebuie să ne *așteptăm* imaginile așa cum *așteptăm* obiectele; să doresc imaginea lui Pierre așa cum îl doresc pe prietenul meu în persoană. Ce se întâmplă atunci cu gândirea? Ea este *în fața* imaginilor ca și în fața percepției: ea este *ceea ce nu este* imagine, ceea ce nu este percepție. Numai că, ea nu poate chema imaginile în ajutor; tot așa cum nu poate chema un obiect exterior. Dacă acceptăm aceste premise, se impune să acceptăm și observațiile lui James (pe care Claparède îl citează de altfel în lucrarea sa): nu am putea admite ca gândul unei asemănări să determine, cu ocazia unei percepții, apariția unei imagini care să semene cu această percepție. Mai degrabă, contiguitatea mecanică determină apariția imaginii simultan cu percepția sau cu imaginea considerată, și numai atunci gândirea poate constata asemănarea. Într-un cuvânt, gândirea nu poate servi drept temă directoare în jurul căreia s-ar organiza imaginile ca niște instrumente, ca niște aproximări. Gândirea este redusă cu totul la o singură funcție: sesizarea

25. CLAPARÈDE, *L'Association des idées*, 1903.

raporturilor între două feluri de obiecte: obiectele-lucruri și obiectele-imagini. Sau, cum ar spune Alain, într-un sens nu foarte diferit: «Nu gândim ceea ce vrem.»

Foarte bine, dar ce se întâmplă astfel cu legile logice? Putem încerca, bineînțeles, să le reducem și pe ele la anumite legături asociative. În acest caz regăsim într-o formă sau alta asociaționismul lui Taine. Dar dacă trebuie să menținem existența unei gândiri autonome, iată-ne constrânși să o reducem la judecata imediată, afirmând imediat existența unei anumite relații între două percepții, două imagini sau între o imagine și o percepție, care au apărut în afara ei și parcă în pofida ei. Cine ar recunoaște în această gândire spartă, zdruncinată, oprită brusc din dezvoltările sale de apariții mereu schimbătoare și fără raporturi logice între ele, cine va recunoaște, spuneam, facultatea de a raționa, de a concepe, de a construi mașini, de a realiza experiențe mentale etc.?

Există o singură cale de a ieși din această dilemă: acceptarea paralelismului integral al modurilor întinderii și al modurilor gândirii. În acest caz, unele afecțiuni corporale vor corespunde și gândirii logice, și nimic nu ar putea opri ca, printr-un mecanism pur fiziologic, aceste noi afecțiuni să antreneze «trezirea» urmelor care ar corespunde unor imagini. Am putea astfel admite o gândire care alege imagini și modifică, într-o oarecare măsură, ordinea apariției lor. Cel puțin nu ar mai exista imposibilitatea *din punctul de vedere al mecanismului.* Însă toată lumea știe că paralelismul integral nu poate fi acceptat decât în metafizica de tip spinozist. Dacă ar trebui să înțelegem acest mecanism

corporal ca dirijând și *explicând* succesiunea faptelor psihice, spontaneitatea conștiinței ar dispărea, legile logice s-ar reduce la a nu fi decât simbolurile unor legi fiziologice: am cădea în epifenomenism. Trebuie deci să înțelegem acest paralelism într-o cu totul altă manieră, adică așa cum Spinoza o repetă permanent, și anume că gândirea va trebui să se explice prin gândire, iar o mișcare, printr-o mișcare. Astfel că în psihologie, cel puțin, acest paralelism, pentru că a vrut să explice totul, nu mai explică nimic. Ceea ce-nseamnă că domeniul conștiinței trebuie studiat în termeni specifici conștiinței, iar domeniul fiziologicului, în termeni fiziologici. Pe scurt, pentru că am vrut să găsim un sistem mecanic care să răspundă de capacitatea organizatorică a gândirii, suntem trimiși la conștiință și constrânși să formulăm întrebarea în termeni strict psihologici. Nu putem rămâne la nivelul dualismului cartezian, trebuie să abandonăm toate explicațiile care se bazează pe urme, pe contiguități nervoase etc. Putem admite, dacă vrem, că fiecărei imagini, fiecărui gând îi corespunde o afectare a corpului; însă tocmai în acest punct corpul nu explică nimic, și trebuie să considerăm raportul dintre gândire și imagine așa cum apare el în conștiință.

Ajungem astfel, în mod necesar, să analizăm participarea imaginii la sensibil din celălalt punct de vedere, adică în maniera lui Hume. Hume, când își începe investigația, nu mai știe nimic despre corp. El pleacă – sau crede că pleacă – de la datele imediate ale experienței: există impresii puternice și impresii slabe. Ultimele sunt imagini și nu se deosebesc de primele

decât prin intensitate. Am depășit oare prin această conversie dificultățile pe care le întâlnirăm la început? Nu credem: am vrea să arătăm că ele nu țin de punctul de vedere ales, ci de conceperea imaginii ca un conținut sensibil.

Prima caracteristică a «impresiilor» lui Hume este, într-adevăr, opacitatea lor. Aceasta constituie calitatea lor de element sensibil. Nimic mai adevărat, de altfel, când este vorba despre percepții. Există ceva în culoarea galbenă a acestei scrumiere, în asprimea acestei bucăți de lemn, ceva ireductibil, ceva de neînțeles, ceva *dat*. Acest dat reprezintă nu numai partea de opacitate, ci și cea de receptivitate a percepției. De altfel, opacitatea și receptivitatea nu sunt decât cele două fețe ale unei aceleiași realități. Hume însă nu se limitează la a descrie conținuturile sensibile ale percepției: el vrea să compună lumea conștiinței doar cu ajutorul acestor conținuturi; adică dublează ordinea percepției printr-o ordine a imaginilor, care sunt chiar aceste conținuturi sensibile având un grad mai mic de intensitate. Astfel imaginile asociaționismului reprezintă centrii de opacitate și de receptivitate. Culoarea galbenă a acestei scrumiere, când renaște în calitate de impresie diminuată, își păstrează caracterul de *dat*: rămâne un ireductibil, un irațional. Înainte de toate, și pentru că este pasivitate pură, ea rămâne un element *inert*. Ce trebuie să înțelegem prin aceasta? Anume că ar fi incapabilă să găsească în sine, în interiorul existenței sale, rațiunea apariției sale. De una singură, ea nu ar putea *re*naște sau să dispară. Trebuie ca ea să fie evocată sau refulată de altceva decât de către ea

însăși. Însă acest «altceva» nu poate fi o spontaneitate sistematizatoare, deoarece o spontaneitate nu ar putea cuprinde fragmente de pasivitate. Ea ori este în întregime activitate, și, prin urmare, translucidă sieși – ori nu este. În realitate, poziția conținuturilor sensibile ne transportă într-o lume a exteriorității pure, adică într-o lume în care conținuturile inerte sunt determinate în modurile lor de apariție de alte conținuturi, și acestea inerte, o lume în care toate schimbările, toate impulsurile vin din exterior, și rămân profund exterioare conținutului pe care îl animă. Iată de ce legile de bază ale asociaționismului ar trebui să conțină fiecare câte o afirmare implicită a principiului inerției. Și ele chiar fac acest lucru: ce altceva este legea asemănării dacă nu postularea legăturilor de exterioritate dintre conținuturile psihice? Într-adevăr, numai printr-un accident Pierre seamănă cu Jean. Ce este legea contiguității dacă nu traducerea pur și simplu a principiului inerției în termeni psihologici? În virtutea acestei legi, singurul principiu de legătură dintre două conținuturi este întâlnirea, contactul. Astfel, orice conținut al conștiinței este oarecum exterior sieși: el apare în urma unui șoc; un șoc îl refulează în afara conștiinței. Vedem acum ce este conștiința pentru asociaționism: este pur și simplu lumea lucrurilor. Efectiv nu există decât o lume a exteriorității, și anume lumea exterioară. Între această bilă roșie și percepția acestei bile roșii nu este nici o diferență. Această bilă este un corp inert care rămâne nemișcat atâta timp cât nici o forță nu-i imprimă o mișcare, dar a cărui mișcare este infinită dacă nu este frânată de ceva. Percepția acestei bile este un

conținut inert care nu ar putea apare fără a fi împins în centrul conștiinței de un alt conținut, dar care, odată apărut, va rămâne prezent la nesfârșit dacă nu este respins de ceva. Laporte l-a comparat pe bună dreptate pe Hume cu neo-realiștii. Atât pentru Hume cât și pentru neo-realiști nu există decât obiecte care întrețin relații exterioare unele cu altele: conștiința nu este altceva decât o colecție a acestor obiecte considerate din punctul de vedere al unui anume tip de relații (legile de asociere). Veți întreba însă ce diferență este între legea contiguității în viziunea lui Descartes și aceeași lege în concepția asociaționismului. Răspunsul este: nici una. Legea de contiguitate carteziană cuprinde urmele cerebrale. Contiguitatea este înțeleasă în sens spațial și se bazează în mod expres pe principiul inerției. Legea de contiguitate asociaționistă derivă de asemenea din principiul inerției și, pentru că nu este înțeleasă strict în sens spațial, implică și ea exterioritate și contact. Numai că la Descartes legăturile asociative se stabilesc între urmele lăsate de obiecte, pe când la Hume, ele se formează între obiectele însele.

Hume însă este perfect consecvent: sistemul său trebuie acceptat sau respins în totalitate. Admițând că elementele conștiinței sunt naturi pasive, el a aplicat principiul inerției în domeniul psihic și a redus conștiința la o colecție de conținuturi inerte unite prin raporturi de exterioritate. S-ar părea deci, că o psihologie care se vrea «sintetică» și care afirmă existența unei spontaneități în interiorul conștiinței ar trebui să renunțe imediat la toate tezele lui Hume. Desigur, ar trebui să acceptăm existența unor conținuturi sensibile în cadrul percepției. Însă prin aceasta am

recunoaște că ordinea succesiunii lor este cu totul independentă de conștiință. Și, în realitate, nu sunt în măsură să văd o pălărie pe acest umeraș sau un pian în locul acestui fotoliu. Apariția conținuturilor sensibile ar rămâne așadar determinată de un anumit tip de asociație. Este vorba despre ceea ce exprimă Husserl atunci când spune că principiul legăturii conținuturilor sensibile este *geneza pasivă prin asociere*, a cărei formă esențială este curgerea temporală.[26] Conștiința psihologică[27] nu ar putea dirija această succesiune; însă întrucât orice conștiință este un act, ea o «*constată*», cum spune Spaier. Cu această constatare, ale cărei structuri trebuie să facă obiectul unei descrieri speciale, apare percepția lumii exterioare.

Numai că, atunci când ne întoarcem la imagini, ne-am aștepta ca psihologia sintetică să respingă imediat originea lor sensibilă și asimilarea lor unor «impresii slabe». Din două, una: ele fie rămân conținuturi inerte și, în acest caz, trebuie să limităm rolul spontaneității la apercepția unor raporturi între imagini care se evocă unele pe altele prin legile de asociere – fie afirmăm că conștiința este organizare, sistematizare, iar fluxul faptelor psihice este reglat de anumite teme directoare: iar, în acest caz, imaginea nu mai poate fi asimilată unui conținut ce posedă opacitate receptivă. Astfel nu am câștigat nimic trecând pe planul psihologiei pure: dimpotrivă, necesitatea de a opta apare și mai presantă; nu ne mai putem bucura în prezent de subterfugiile psiho-fiziologice.

26. Cf. descrierii acestei geneze pasive în *Meditații carteziene*.
27. Diferită, în concepția lui Husserl, de conștiința absolută sau fenomenologică.

Or, psihologii din curentul psihologiei sintetice *nu au optat*. Desigur, ei afirmă că orice stare de conștiință este sinteză, că întregul dă sens și valoare părților, că gândirea își conduce și își alege imaginile. Însă ei păstrează baza sensibilă a acestor imagini: nu este nevoie de mai mult pentru a le falsifica definitiv psihologia.

Dacă admitem conținuturile sensibile, trebuie să le unim într-o manieră oarecare prin anumite legi de asociere, de vreme ce acestea sunt singurele care convin inerției. Și, în fond, foarte puțini psihologi neagă în mod absolut legile de asociere. Pare atât de clar că ele *aparțin* datului sensibil, încât sunt păstrate într-un plan inferior, în planul visului, al distragerii, al «tensiunii joase». Însă, în același timp, se admite o armonie constantă între imaginile actual-prezente în conștiință și temele directoare actuale ale gândirii. Cum este posibil acest fapt?

Este posibil – se spune – deoarece gândirea *își alege* imaginile. Cum se poate opera însă această alegere? Să avem de-a face cu suspendarea legilor de asociere sau gândirea le folosește în interesul său? Astfel, problema pe care o punea fiziologia carteziană se regăsește în întregime în planul psihologiei pure. Ne întrebam, puțin mai devreme, cum poate gândirea să conducă spiritele animale, să utilizeze în folosul său contiguitatea cerebrală? Acum punem aceeași întrebare în termeni ușor diferiți: cum poate gândirea dirija asociațiile, să se folosească de contiguitatea psihologică? E de la sine înțeles că gândirea nu-și creează imaginile. Cum ar putea spontaneitatea aceasta să creeze inertul, cum ar putea această transparență să producă opacitatea? Trebuie deci *să le ia* din altă

parte. Aici, desigur, un rezervor de conținuturi inerte este conceput pentru nevoile cauzei: acesta este inconștientul. Am văzut cât de mult resimte Hume absența acestei noțiuni. El nu reușește să o inventeze, însă întreaga lui psihologie o implică. Autorii moderni o folosesc pe scară largă. Dar nu este oare clar că acest inconștient în care conținuturile inerte există aidoma lucrurilor, adică fără a fi conștiente nici *de sine*, nici *pentru altul*, în care datele opace nu au între ele decât raporturi de contact sau de asemănare, nu este clar că acest inconștient este un mediu spațial asimilabil întru totul creierului?

Doar cuvintele sunt altele. Iar dacă spunem apoi că gândirea *caută* imaginile, consecința este inevitabilă: transformăm gândirea într-o forță materială. Confuzia se face datorită unei analogii: în lumea exterioară se găsesc, de asemenea, obiecte inerte. Însă eu pot să le ridic, să le schimb locul, să le scot din sertar sau să le pun la loc. Se pare deci că putem concepe o *activitate* care se exercită asupra unor date pasive. Însă nu este dificil să descoperim eroarea: de fapt, dacă pot ridica această carte sau această ceașcă, o fac întrucât sunt un organism, adică un corp supus acelorași legi ale inerției. Numai faptul că pot să-mi ating cu degetul mare de la mână celelalte patru degete și apoi să strâng, presupune deja întregul mecanism. Activitatea nu constituie în acest caz decât o aparență. Este deci imposibil să-i conferim gândirii o capacitate de evocare a conținuturilor inerte fără a o materializa în același timp. Transformarea acestei capacități pozitive de evocare într-una negativă de *selecție* nu rezolvă

dificultatea decât în aparență. *A îndepărta* presupune o forță materială prehensilă, o acțiune prin contact, ca și *a evoca*. Veți spune însă că suntem păcăliți de o imagine: când spunem că gândirea evocă, îndepărtează, iar conștiința selectează, vorbim la figurat. Fără îndoială, noi însă vrem să știm ce se află *în spatele* acestor imagini. Dacă într-adevăr cuvintele sunt metafore, să ni se explice realitatea care se ascunde în spatele cuvintelor. Este însă evident că nu se află *nimic* dincolo de cuvinte în spatele imaginilor, deoarece este imposibil să fie ceva. Numim spontană o existență care se determină pe sine să existe. Altfel spus, a exista în mod spontan înseamnă a exista pentru sine și prin sine. O singură realitate merită așadar denumirea de spontană: conștiința. Pentru ea, într-adevăr, a exista și a fi conștientă că există este unul și același lucru. Cu alte cuvinte, marea lege ontologică a conștiinței este următoarea: *singura modalitate de a exista pentru o conștiință este aceea de a fi conștientă că există*. Rezultă imediat că o conștiință se poate autodetermina să existe, dar că ea nu ar putea acționa asupra unui alt lucru decât asupra ei înșăși. Putem forma o conștiință cu ocazia unui conținut sensibil, însă nu putem acționa prin conștiință asupra acestui conținut sensibil, adică nu-l putem scoate din neant – sau din inconștient – ori trimite înapoi. Dacă, prin urmare, imaginea este conștiință, ea este spontaneitate pură, adică conștiință de sine, transparentă pentru sine, și nu există decât în măsura în care ea se cunoaște. Ea nu este deci un conținut sensibil. Este inutil să ne-o reprezentăm ca fiind «rațională», «pătrunsă de gândire». Este ori una,

ori alta: ea este numai gândire – și atunci vom putea gândi *prin* intermediul imaginii; sau este numai conținut sensibil, și în acest caz vom putea gândi *cu ocazia* unei imagini. Însă, în acest din urmă caz, imaginea devine independentă de conștiință: ea *apare* în conștiință după propriile sale legi, însă *nu este* conștiință. Și atunci, această imagine pe care trebuie să o așteptăm, să o descifrăm, să o observăm, nu este altceva decât *un lucru*. Astfel, orice conținut inert și opac, prin însăși necesitatea tipului său de existență, este plasat în rândul obiectelor, adică în lumea exterioară. Faptul că nu există decât două tipuri de existență – existența ca lucru a lumii și existența sub forma conștiinței –constituie o lege ontologică.

Ceea ce va arăta în mod limpede că imaginea devenită «conținut sensibil» – este aruncată în afara gândirii, este faptul că psihologii contemporani vor accepta implicit o diferență radicală între imagine și gândirea acestei imagini. Hoernlé, am văzut deja, face deosebirea între imagine și semnificația ei, adică, de fapt, între *lucrul* «imagine» și ceea ce imaginea este *pentru gândire*. La fel și Spaier:

«Atenția noastră nu este îndreptată asupra obiectului intuiției sensibile (asupra imaginii sau a percepției), ci asupra semnificației.»

Iată așadar imaginea văzută ca obiect independent, captată într-un fel sau altul de către gândire, însă care există *în sine* altfel decât ceea ce reprezintă ea pentru conștiință. Spaier dă un exemplu care are o valoare indiscutabilă pentru percepție: *văd* un zâmbet (extremitățile buzelor se ridică, nările se dilată, sprâncenele

se înalță etc.) și *percep bunăvoința*. Ce trebuie să înțelegem însă prin aceasta? Răspunsul este următorul: există *un lucru*, în afara mea, care este o față. Aceasta are o existență proprie, este ceea ce este, are o mulțime infinită de aspecte; în plus, mai conține și o infinitate de detalii pe care eu nu le pot vedea (pori, celule). Cunoașterea acestei fețe necesită o aproximare infinită. Ea este infinit mai bogată decât îmi apare mie. De aici, necesitatea de a aștepta, de a observa, de a ne înșela. Însă, din moment ce asimilarea imaginii cu percepția este făcută explicit în textul citat mai sus, avem dreptul să-i atribuim, cuvânt cu cuvânt, *imaginii* unei fețe care surâde, descrierea pe care tocmai am făcut-o. Fața care renaște în imagine trebuie și ea să aibă pori, celule, o mulțime de alte aspecte. Prin urmare, pentru că tocmai aceasta definește transcendența lucrului, fața este, și ea, *un lucru*. Pur și simplu noi luăm acest lucru drept semnificație. Dacă vrem să ieșim din această dificultate insolubilă și să gândim imaginea ca fapt de conștiință, va trebui să renunțăm la deosebirea dintre ceea ce este și ceea ce pare ea a fi, sau, dacă dorim, să stabilim că modul de *a fi* al imaginii este tocmai ceea ce ea *pare* să fie.

Putem conchide. Orice teorie asupra imaginației trebuie să satisfacă două exigențe: să justifice discriminarea spontană pe care o operează gândirea între imaginile și percepțiile sale; trebuie să explice rolul pe care îl joacă imaginea în operațiile gândirii. Concepția clasică a imaginii, indiferent de forma pe care a îmbrăcat-o, nu a putut îndeplini aceste două sarcini esențiale. Conferind imaginii un conținut sensibil, înseamnă să

facem din ea *un lucru* care urmează legile lucrurilor, iar nu pe cele ale conștiinței; îi luăm astfel spiritului orice posibilitate de a o diferenția de celelalte *lucruri* ale lumii. În același timp devine imposibil să concepem raportul acestui lucru cu gândirea. Dacă sustragem imaginea din conștiință o privăm pe aceasta din urmă de orice libertate. Dacă o lăsăm să pătrundă, întreg universul pătrunde o dată cu ea, iar conștiința se solidifică instantaneu, ca o soluție suprasaturată.

Cât de bine înțelegem acum ofensiva pe care am văzut-o conturându-se înainte de război împotriva imaginii. Ea ne împiedică să gândim, spuneau Binet și mai mulți psihologi de la Würzburg. Alții au mers mai departe: dacă imaginea nu poate exista decât pe baza unei reviviscențe senzoriale, suntem constrânși, spuneau ei, să acceptăm asociaționismul, psihologia atomistă, juxtapunerea conținuturilor de gândire. Imaginea este o entitate rațională care nu putea avea succes decât în epoca localizărilor cerebrale. O dată cu ipotezele lui Broca și Wernicke, ea trebuie să dispară: în psihologia de sinteză ea nu are loc. Moutier, discipolul lui Marie, scrie în 1908[28]:

«Marea greșeală în ceea ce privește imaginile a fost că s-a crezut în ele ca în niște realități. S-a pierdut din vedere existența lor complet ipotetică, convențională, și, puțin câte puțin, s-a ajuns la detașarea lor de cuvânt și de idee. În final, s-a admis în creier existența unor imagini fără cuvinte, fără idei, fără nici un atribut, imagini pure. Imaginile au fost opuse cuvintelor propriu-zise, iar ideile au fost desprinse de cuvinte și de imagini

28. MOUTIER, *L'Aphasie de Broca*, cap. VII: «Des images verbales».

descoperindu-se în limbajul interior trei moduri de a fi: prin cuvinte, prin imaginile cuvintelor, prin ideile pure. Imaginile au aceeași soartă ca și *substanța care gândește*: sunt „realități metafizice" care nu corespund nici unei experiențe.»

Această concepție, care reprezintă de fapt spiritul pur de sinteză, refuză să ia în considerare elemente izolate ale vieții psihice. Însă ea rămâne destul de obscură: mai întâi, suntem pe terenul nesigur al psihologiei fiziologice; ni se vorbește despre imagini și despre idei «în creier». Și nu știm ceea ce înseamnă aceasta. Să fie vorba oare de o ipoteză fiziologică ce prezintă creierul ca pe un organ care funcționează ca și inima sau ficatul, în unitatea unei sinteze biologice? Sau avem de-a face cu o teorie psihologică asupra indivizibilității stării psihice? Sau, în fine, este vorba și de una și de cealaltă? Apoi, în ce măsură negăm realitatea imaginii? Trebuie să înțelegem imaginea ca o «realitate metafizică», ca un «fapt abstract» așa cum este văzut individul de către unii sociologi? În acest caz, ar trebui să înțelegem pur și simplu că ea nu are realitate *funcțională,* că nu este niciodată independentă. Dar atunci am regăsi însă punctul de vedere al lui Spaier. Sau ar trebui să credem într-o negare radicală a imaginii ca structură a conștiinței? Ori poate, este aceeași imagine-urmă a lui Broca pe care Moutier vrea s-o respingă? La drept vorbind, Moutier nu este psiholog: ceea ce el apără împotriva tendințelor analitice ale unor Broca sau Taine este tocmai unitatea ființei vii. Și, desigur, acesta este un progres: însă este numai un progres de metodă. Moutier nu pune mai

mult preț decât Taine pe mărturia directă a conștiinței. El *deduce* propria negare a imaginii din principii generale și abstracte. Taine alesese imaginea ca principiu unic de explicare, pentru că încerca să constituie o psihologie științifică de tipul fizicii. Și, de asemenea, pentru că biologia care se năștea atunci a introdus ideea de sinteză organică, Moutier, mai în măsură decât Ribot, își dă seama că ideea de sinteză este incompatibilă cu cea de atomi psihic. Fără a examina însă mai în profunzime datele concrete, el împinge imaginea în rândul «entităților metafizice». În ambele cazuri procedeul este același.[29]

●

Propria teorie a cunoașterii și a judecății îl determină pe Alain să ia în fața imaginii o atitudine de negare radicală.

«Faptul că păstrăm în memorie còpii ale lucrurilor și că putem într-un fel să le răsfoim, reprezintă o idee simplă, comodă, dar puțin cam puerilă.»[30]

Imaginea nu există, ea nu ar putea exista: ceea ce numim imagine este întotdeauna o falsă percepție.

«În orice fapt de imaginație vom regăsi trei tipuri de cauze: lumea exterioară, starea corpului și mișcările.»[31]

29. Behavioriștii neagă și ei existența imaginilor din cauze de ordin metodologic și, în fond, metafizic: «Aș vrea să renunț complet la imagini, spune WATSON, și să arăt că orice gând se reduce în mod firesc la niște procese senzorio-motorii cu sediul în laringe.» Cf. *Behavior*, vol. 1 și *Image and affection in Behavior. Journal of Philosophy*, iulie, 1913.
30. *Système des Beaux-Arts*, p. 22.
31. *Quatre-vingt-un chapitres sur l'esprit et les passions*, p.41.

Însă orice falsă percepție nu este decât un fals raționament, pentru că a percepe înseamnă a judeca. În orașul Metz multă lume a crezut că vede o armată oglindită în geamurile unei case. Această lume *a crezut* că vede, dar nu a văzut-o. Erau acolo linii, culori, luciri: dar nici urmă de armată. Dar nu era nici «reprezentarea» unei armate în mintea acelor oameni. Nu era vorba nici de *proiecția* vreunei imagini pe suprafața geamurilor, nu era nici combinarea unei amintiri cu datele percepției. Frica, graba i-a condus pe oameni să judece prea repede, să interpreteze greșit.

«Când ne închipuim că auzim o voce ascultând bătăile unui ceas, nu auzim decât niște bătăi, și cea mai slabă încordare a atenției ne face să fim siguri de aceasta. Dar în acest caz, și fără îndoială în toate cazurile, falsa judecată este sprijinită de voce, iar vocea creează un obiect nou care se substituie celuilalt. Astfel făurim lucrul imaginat; o dată creat, el este real chiar prin acest fapt și perceput fără urmă de îndoială.»[32]

«Resimțim și percepem o emoție puternică, inseparabilă de mișcările corporale, și, de îndată... s-a produs o credință verosimilă, dar care anticipează și până la urmă este lipsită de obiect; ansamblul are un caracter de așteptare pasionată, oarecum imaginară, dar foarte reală, ca urmare a tulburării corpului... Așadar, dezordine în corp, eroare în minte, una hrănind-o pe cealaltă – iată realul imaginației.»

Credem că ceea ce am expus în paginile precedente ne permite să înțelegem poziția lui Alain, un raționalist de tip cartezian. Alain acceptă, ca și Descartes,

32. *Système des Beaux-Arts*, p. 16.

postulatul inițial al identității absolute dintre imagini și percepție. Numai că, fiind un gânditor mai profund și mai scrupulos decât psihologii a căror critică am încercat să o facem, el este uimit de contradicțiile care rezultă. Este absurd să pretindem că există imagini perfect asemănătoare percepțiilor și să credem că am mai putea să le și distingem. Totuși, acceptând ideea că produsele imaginației se deosebesc de obiectele percepției *precum eroarea de adevăr*, nu ar fi posibil să ieșim din această încurcătură răsturnând poziția? A distinge imaginea de percepție prin criteriile exterioare de «adevăr» și «fals» înseamnă să afirmăm în mod necesar că *orice percepție falsă este o imagine*. Am văzut deja că așa procedează Spaier. Însă, în acest caz, rămâne acel renumit «conținut sensibil» care renaște și pe care nu l-am putea explica. De ce să nu spunem mai degrabă, plecând de la aceleași principii, că *orice imagine este o percepție falsă*? În acest caz, «senzația care renaște» nu mai are nici un motiv să existe: nu există alte date sensibile decât acelea care îmi sunt furnizate de percepția mea. Dar după felul în care judec, ca fiind adevărate sau false, eu privesc aceste date ca obiecte reale sau ca fantome. Aceste fantome sunt chiar imaginile. Desigur, există mai multe feluri de imaginație. Una, orientată spre exterior, constă în judecăți false asupra obiectelor exterioare. Cealaltă, orientată spre interior, «se îndepărtează de lucruri și închide ochii atentă mai ales la mișcările vieții și la impresiile slabe care decurg de aici». Obiectul real, care va fi denaturat de către judecată dintr-o prea mare precipitare, din pasiune, este datul cenestezic –

sau o mie de percepții fugitive: imagini complementare, pete entoptice. Așadar, nu există niciodată reprezentări independente cu un conținut propriu și cu o viață autonomă: o imagine nu este decât o percepție denaturată.

Prin urmare, nu mai este nevoie să ridicăm problema «modului de înlănțuire» a imaginilor. Nu există asociație de idei, nici selecție operată de gândire, din moment ce nu mai există conținuturi sensibile reviviscente. Noi judecăm pe baza conținuturilor sensibile prezente, iar acestea se succed în virtutea legilor lumii.

«Visurile noastre au ca sursă lumea și nu zeii.»

Gândirea este o judecată spontană – adevărată sau falsă – asupra datelor actuale ale lumii exterioare și ale corpului. Regăsim aici această concepție pe care o semnalam mai sus, și care limitează gândirea la judecată. Dar în timp ce, puțin mai înainte, această gândire judicativă era stânjenită și tulburată de dubla succesiune a imaginilor «sensibile» și a percepțiilor, Alain o eliberează acum de ordinea imaginilor: ea apare singură în fața lumii și se reglează în funcție de ea:

«Nu gândim așa cum vrem. Ceea ce ne face să credem că gândim așa cum vrem este faptul că ideile care îi vin unui om în minte sunt aproape întotdeauna acelea care convin împrejurărilor. Dacă mă plimb în port, cursul ideilor mele nu diferă prea mult de suita lucrurilor pe care le văd: macarale, grămezi de cărbuni, vapoare, vagoane, butoaie. Dacă uneori cad în reverie, aceasta nu durează mai mult decât umbra unei rândunele. Imediat o impresie vie oarecare mă readuce în mijlocul lucrurilor prezente; și, în timp ce sunt atent să

nu mă pierd în mijlocul acestei mase care urcă, coboară, merge, scârțâie, se izbește, atenția mi se disciplinează și îmi fixez în minte raporturile adevărate dintre lucrurile reale.

De unde vin însă aceste crâmpeie de visări care îmi traversează din când în când percepțiile? Dacă aș căuta bine, aș găsi aproape întotdeauna vreun obiect real pe care nu l-am privit decât o clipă: o pasăre pe cer, un copac în depărtare sau chipul cuiva întors pentru o clipă spre mine și stârnind în mine, în străfulgerarea unei clipe, o bogată încărcătură de speranțe, temeri, mânii. Gândurile noastre sunt còpii ale lucrurilor prezente, iar facultatea noastră de a visa nu merge atât de departe pe cât se spune.

Îmi amintesc că vorbeam cu un prieten despre toate acestea. O luasem la întâmplare printr-o pădurice. El mă întreba dacă putem fi capabili să scoatem din noi înșine comori ca dintr-o ladă, fără ajutorul vreunui lucru prezent. În acel moment îmi veni în minte cuvântul «Byrrh» care nu avea, bineînțeles, nici o legătură cu copacii și cu păsările. I-am spus. Discutam despre acest lucru. Ne-am apropiat de un fel de bojdeucă, ascunsă pe jumătate sub crengi; privind-o am văzut un carton bătut în fereastră... pe care era scris cuvântul «Byrrh».[33]

Teoria lui Alain este concepută în mod expres pentru a evita contradicțiile pe care le-am enumerat în cursul prezentului capitol. Și trebuie să recunoaștem că își atinge scopul: însă o face abandonând însăși noțiunea de imagine. Nu am putea găsi o concluzie

33. *Les Propos d'Alain*, N.R.F., t. I, p. 33. Considerații analoage vor putea fi citite în lucrarea lui Dr. Pierre VACHET, *La Pensée qui guérit*.

mai bună la expunerea noastră critică: dacă asimilăm imaginea mentală percepției, imaginea se distruge ea însăși; și suntem determinați, precum Alain, să facem o teorie a imaginației fără imagini.

Însă ne va mulțumi aceasta oare? Nu credem: această teorie, concepută ca și celelalte *a priori*, nu se potrivește cu faptele. Deoarece nu s-a referit la mărturia conștiinței, suprimând *imaginea*, Alain conferă *imaginației* prea mult și în același timp prea puțin.

Prea mult: imaginația este negreșit pentru el o credință într-un obiect fals. Mă plimb seara pe un drum întunecos; mi-e teamă; frica îmi precipită judecata și confund un trunchi de copac cu un om: iată imaginația lui Alain. Pentru că este judecată, ea acoperă prin natura sa o afirmație de existență, iar distincția introdusă de acest filozof între imaginația orientată spre interior și cea orientată în afară nu ar putea aduce nici o schimbare. Astfel că obiectul imaginar începe să fie considerat obiect real. Imaginația apare ca o suită de vise scurte, momentane, urmate de treziri bruște. Iar acest caracter *afirmativ* al gândirii imaginative este poate încă și mai clar la Alain decât la psihologii care admit un conținut sensibil ce renaște la baza imaginilor. Într-adevăr pentru aceștia judecata – dacă există ca spontaneitate autonomă – se poate plasa *în fața* imaginii. Putem exersa acea εποχη stoică, putem să ne abținem. Imaginea nu va dispare din această cauză din moment ce ea este, înainte de toate, un conținut sensibil. Ea va rămâne ca un fapt ireal și va îmbrăca în mod precis un caracter esențial care este non-existența. Dimpotrivă, pentru Alain, elementul constitutiv al actului imaginativ

este judecata. Trebuie deci să alegem: fie suntem *în* actul imaginativ și în acest caz *percepem fals*, fie ne trezim, suntem *în afara* actului de imaginație, ne refacem judecata: în acest caz nu mai există nici o ficțiune, există realul, judecata adevărată. Vis și trezire, fie. Însă reveria nu este vis: cel care are o reverie își spune singur povești *în care nu crede* și care totuși sunt altceva decât niște simple judecăți abstracte. Există aici un tip de afirmație, un tip de existență intermediară între aserțiunile false ale visului și certitudinile stării de veghe: acest tip de existență este evident acela al creațiilor imaginare. A face din acestea niște acte judicative, înseamnă să le acordăm prea mult.[34]

Dar mai înseamnă și să nu le acordăm suficient. Trebuie totuși să ne întoarcem la datele conștiinței: există un *fapt* «imagine» și acest fapt este o structură ireductibilă a conștiinței. Atunci când evoc imaginea prietenului meu Pierre nu produc o judecată falsă asupra stării corpului meu: prietenul meu Pierre *îmi apare*; desigur, nu-mi apare ca *obiect*, ca fiind prezent, ca fiind «aici». Însă îmi apare *în imagine*. Bineînțeles, pentru a formula judecata «am o imagine a lui Pierre», se cuvine să reflectez, adică să-mi îndrept atenția nu asupra obiectului imaginii, ci asupra imaginii înseși ca realitate psihică. Însă această trecere la reflecție nu alterează absolut deloc calitatea poziționlă a imaginii.

34. Vom obiecta, poate, că există judecăți de probabilitate sau de posibilitate. Însă aceasta nu este o soluție. A spune «ceea ce văd acolo poate că este un om» și a ne imagina corpul unui om în timpul unei reverii, înseamnă a face două operații foarte diferite. Teza lui ALAIN implică, de altfel, o concepție inacceptabilă asupra actului perceptiv, așa cum am arătat mai sus.

Nu este o trezire, o revenire; eu *nu descopăr* brusc că am produs o imagine. Dimpotrivă, în momentul în care enunț afirmația «am o imagine a lui Pierre», îmi dau seama *că am știut permanent că era o imagine*. Numai că eu știam aceasta într-alt fel: pe scurt, această cunoaștere se contopea cu actul prin care îl constituiam pe Pierre în imagine.

Imaginea este o realitate psihică sigură; imaginea nu ar putea în nici un fel să se reducă la un conținut sensibil, nici să se constituie pe baza unui conținut sensibil: acestea sunt – cel puțin așa sperăm – constatările ce se impun la sfârșitul acestei expuneri critice. Dacă vrem să mergem mai departe, trebuie să ne întoarcem la experiență și să descriem imaginea în deplina ei concretitudine, așa cum apare ea în reflecție. Cum să evităm însă greșelile pe care le-am semnalat? Nici metoda experimentală de la Würzburg, nici cea mai pură introspecție nu ne-ar putea satisface: am văzut că ele nu pot îndepărta prejudecățile metafizice. Nu există aici o imposibilitate radicală?

Se poate însă ca eroarea să nu se strecoare în actul reflexiv. Poate că ea apare la nivelul inducției, atunci când, plecând de la fapte, stabilim legile. Dacă ar fi așa, ar fi oare posibil să creăm o psihologie care, dacă rămâne o psihologie bazată pe *experiență*, să nu fie și o știință inductivă? Există oare vreun tip de experiență privilegiată care să ne pună imediat în contact cu legea? Un mare filozof contemporan a crezut acest lucru și îi vom cere lui, acum, să ne îndrume primii pași în această știință aridă.

IV

HUSSERL

Marele eveniment al filozofiei antebelice este, cu siguranță, apariția primului volum al *Revistei anuale de filozofie și cercetări fenomenologice*[1] ce conținea lucrarea principală a lui Husserl: *Schiță privind o fenomenologie pură și o filozofie fenomenologică*[2]. În aceeași măsură ca și filozofia, această carte avea să răscolească psihologia. Fără îndoială, fenomenologia, știință a conștiinței pure transcendentale, este o disciplină cu totul diferită de științele psihologice care studiază conștiința ființei umane legată indisolubil de un corp și aflată în fața unei lumi. Psihologia rămâne pentru Husserl, precum fizica sau astronomia, o «știință a atitudinii naturale»[3] adică o știință care implică un realism spontan. Dimpotrivă, fenomenologia începe atunci când «scoatem din joc[4] presupoziția generală a existenței ce aparține esenței atitudinii naturale.»

1. *Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung.Bd.I.*
2. *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie.*
3. Id., p. 53.
4. Id., p. 56.

Însă structurile esențiale ale conștiinței transcendentale nu dispar atunci când această conștiință se închide în lume. Astfel, *mutatis mutandis*, achizițiile principale ale fenomenologiei vor rămâne valabile pentru psiholog. În plus, însăși metoda fenomenologiei poate servi drept model psihologilor. Desigur, demersul esențial al acestei metode este «reducția», «ἐποχή», adică punerea în paranteză a atitudinii naturale; se înțelege că psihologul nu realizează această ἐποχή, rămânând pe terenul atitudinii naturale. Însă tot atât de adevărat este că după operarea reducției fenomenologul deține mijloace de cercetare care îi vor putea servi psihologului: fenomenologia este o descriere a structurilor conștiinței transcendentale întemeiată pe intuiția esențelor acestor structuri. Desigur, această descriere se efectuează în planul reflecției. Însă nu trebuie confundată reflecția cu introspecția. Introspecția este o modalitate specială de reflecție care încearcă să surprindă și să fixeze faptele empirice. Pentru a transforma rezultatele sale în legi științifice avem nevoie de o trecere inductivă la general. Or, există un alt tip de reflecție, aceea pe care o folosește fenomenologul: aceasta încearcă să surprindă esențele. Ceea ce înseamnă că ea începe prin a se plasa de la bun început pe terenul universalului. Bineînțeles, ea operează pe bază de exemple. Însă nu contează prea mult dacă faptul individual care îi servește esenței drept suport este real sau imaginar. Datul «exemplar», chiar de-ar fi pură ficțiune, pe temeiul faptului că a putut fi imaginat, a trebuit să realizeze în el esența căutată, întrucât esența este însăși condiția posibilității sale:

«Este deci permis, dacă ne plac paradoxurile și cu condiția să înțelegem așa cum trebuie semnificația ambiguă a acestei fraze, să spunem, pe bună dreptate, că ficțiunea este elementul vital al fenomenologiei ca și al tuturor științelor eidetice[5] și sursa din care se inspiră cunoașterea adevărurilor eterne.»[6] Ceea ce este valabil pentru fenomenolog este valabil deopotrivă și pentru psiholog. Desigur, nu vrem să negăm rolul esențial pe care experimentarea și inducția trebuie să-l joace, sub toate formele, în constituirea psihologiei. Însă, înainte de a experimenta nu se cuvine oare să știm atât de exact pe cât este posibil *pe ce temei* vom experimenta? În această privință experiența nu ne va da niciodată decât informații neclare și contradictorii.

«Marea epocă (a fizicii) își are originea în vremurile moderne, atunci când se începe brusc utilizarea pentru metoda fizică a geometriei care, încă din antichitate (și în special la platonicieni), fusese dusă foarte departe ca știință *pur eidetică*. Apare acum înțelegerea faptului că esența lucrului material este aceea de a fi *res extensa* și că, *prin urmare, geometria este disciplina ontologică ce se raportează la un moment esențial al lucrului*: structura spațială. Gânditorii realizează, în plus, că esența universală a lucrului cuprinde și alte structuri. Tocmai aceasta ne arată și faptul că dezvoltarea științifică urmează acum o direcție nouă: se urmărește constituirea unei serii de discipline noi,

5. Eidetice în sensul de «științe ale esenței». Matematica este o știință eidetică.
6. *Ideen*, p. 132.

coordonate geometriei, și care sunt chemate să îndeplinească aceeași funcție: *raționalizarea datelor empirice*.»[7]

Ceea ce Husserl scrie despre fizică, putem afirma despre psihologie. Aceasta din urmă va realiza cel mai mare progres atunci când, renunțând să se mai încurce în experiențe ambigue și contradictorii, va începe să clarifice structurile esențiale care fac obiectul cercetării sale. Am văzut, de exemplu, că teoria clasică a imaginii conține o întreagă metafizică implicită și că s-a trecut la experimentare fără a se renunța la această metafizică, fiind antrenate astfel în cadrul experienței o serie de prejudecăți dintre care unele datează încă de la Aristotel. Nu este însă posibil să ne întrebăm în prealabil, și *înainte* de a recurge la experiențe (fie că este vorba de introspecție experimentală sau de orice alt procedeu): *ce anume este o imagine*? Are acest element atât de important al vieții psihice o structură esențială accesibilă intuiției și pe care o putem fixa prin cuvinte și prin concepte? Există oare afirmații inconciliabile cu structura esențială a imaginii? Etc., etc. Într-un cuvânt, psihologia este un empirism care își caută încă principiile eidetice. Husserl, căruia i s-a reproșat adesea pe nedrept, o ostilitate de principiu față de această disciplină, își propune, dimpotrivă, să-i aducă un serviciu: el nu neagă existența unei psihologii empirice; însă crede că, pentru a se ocupa de ceea ce este mai urgent, psihologul trebuie să constituie mai întâi o psihologie eidetică. Această psihologie, firește, nu își va împrumuta metodele de la științele matematice care sunt *deductive*, ci de la științele

7. *Ideen*, p. 20.

fenomenologice care sunt *descriptive*. Va fi o «psihologie fenomenologică»; ea va efectua pe planul intra-mundan cercetări și fixări ale esențelor, precum fenomenologia pe planul transcendental. Și, bineînțeles, trebuie să vorbim aici de experiență, din moment ce orice vedere intuitivă a esenței rămâne o experiență. Însă este o experiență care precede orice experimentare.

O cercetare a imaginii trebuie să se prezinte ca o încercare de a aplica psihologia fenomenologică unui punct particular. Trebuie să încercăm să formăm o eidetică a imaginii, adică să fixăm și să descriem esența acestei structuri psihologice așa cum apare ea intuiției reflexive. Apoi, după ce vom fi determinat ansamblul condițiilor pe care o stare psihică trebuie să le îndeplinească în mod necesar pentru a fi imagine, va trebui să trecem de la sigur la probabil și să-i cerem experienței ceea ce ea poate să ne învețe despre imagini așa cum se prezintă ele într-o conștiință umană contemporană.

Însă, în ceea ce privește problema imaginii, Husserl nu se mulțumește să ne furnizeze o metodă: găsim în *Ideen* bazele unei teorii cu totul noi a imaginii. La drept vorbind, Husserl nu abordează chestiunea decât în trecere, și de altfel, așa cum vom vedea, nu suntem de acord cu el în toate privințele. Pe de altă parte, observațiile sale se impun a fi aprofundate și completate. Însă indicațiile pe care le dă sunt de cea mai mare importanță.

Caracterul fragmentar al observațiilor lui Husserl face expunerea acestora deosebit de dificilă. Nu trebuie să ne așteptăm să găsim în paragrafele care urmează o construcție sistematică, ci doar un ansamblu de sugestii fecunde.

Concepția însăși a *intenționalității* este menită să reînnoiască noțiunea de imagine. Știm că pentru Husserl orice stare de conștiință, sau mai degrabă – așa cum spun germanii și cum vom spune și noi împreună cu ei – orice *conștiință,* este conștiința a ceva. «Toate acele „*Erlebnisse*" care au în comun această proprietate de esență se mai numesc „*Erlebnisse* intenționale": în măsura în care acestea sunt conștiința a ceva spunem că ele se „raportează în mod intențional" la acel ceva.»[8]

Intenționalitatea, iată structura esențială a oricărei conștiințe. Rezultă în mod firesc o deosebire radicală între conștiință și acest *ceva de care este legată conștiința.* Obiectul conștiinței, oricare ar fi el (în afară de cazul conștiinței reflexive) este principial exterior conștiinței: este transcendent. Această distincție asupra căreia Husserl revine fără încetare are drept scop combaterea erorilor unui anumit imanentism care vrea să constituie lumea din *conținuturi* ale conștiinței (de exemplu, idealismul lui Berkley). Există fără îndoială conținuturi ale conștiinței, însă aceste conținuturi nu sunt obiectul conștiinței: prin ele intenționalitatea vizează obiectul care, el abia, este corelativul conștiinței, dar care *nu aparține conștiinței.* Psihologismul care pleacă de la formula ambiguă «lumea este reprezentarea noastră», dizolvă copacul pe care îl percep, transformându-l într-o infinitate de senzații, de impresii colorate, tactile, termice etc., care sunt «reprezentări». Astfel încât, în final, copacul apare ca o sumă de conținuturi

8. *Ideen,* p. 64. *Erlebnis,* termen intraductibil în limba franceză, vine de la verbul *erleben. «Etwas erleben»* înseamnă «a trăi ceva». *Erlebnis* ar avea aproximativ înțelesul de «trăire» în sensul în care îl folosesc bergsonienii.

subiective, fiind el însuși un fenomen subiectiv. Dimpotrivă, Husserl începe prin a plasa copacul *în afara noastră*.

«Ca regulă absolut universală: *un lucru* nu poate fi dat în general în nici o percepție posibilă, adică în nici o conștiință posibilă, ca un fapt imanent real.»[9]

Desigur, el nu neagă existența datelor vizuale sau tactile care fac parte din conștiință ca elemente subiective imanente. Ele însă nu sunt *obiectul*: conștiința nu se îndreaptă asupra lor; prin ele, ea vizează lucrul exterior. Această impresie vizuală care face parte în momentul de față din conștiința mea nu este *roșul*. Roșul este o calitate a obiectului, o calitate transcendentă. Această impresie subiectivă care, fără îndoială, este «analoagă» cu roșul lucrului, nu este decât un «cvasi-roșu»: adică este materia subiectivă, acea «hylé» pe care se aplică intenția care se transcende și care încearcă să prindă roșul din afara sa.

«Trebuie să păstrăm întotdeauna prezentă ideea că datele impresiilor, a căror funcție este de a «profila» culoarea, suprafața, forma (adică a căror funcție este de a «reprezenta»), sunt principial radical distincte de culoare, de suprafață sau de formă, pe scurt, de toate calitățile lucrului.»[10]

Vedem consecințele imediate pentru imagine: și imaginea este imagine a ceva. Avem așadar de-a face cu o raportare intențională a unei anumite conștiințe la un anumit obiect. Pe scurt, imaginea încetează a mai fi *un conținut* psihic; ea nu este *în* conștiință în calitate de element constitutiv; însă, în conștiința unui

9. *Ideen*, p. 76.
10. *Ideen*, p. 75.

lucru din imagine, ca și din percepție, Husserl va distinge o intenție care susține imaginea și o «hylé» pe care intenția o «animă»[11]. Această «hylé», firește, rămâne subiectivă, însă, în același timp, obiectul imaginii, desprins de «conținutul» pur, rezidă în afara conștiinței ca ceva radical diferit.

«(Nu am putea contesta oare că...) un centaur care cântă din fluier, ficțiune pe care ne-o formăm liber, este, chiar din această cauză, o îmbinare liberă de reprezentări în interiorul nostru? – Răspundem: Desigur, ficțiunea liberă are loc în mod spontan, și ceea ce generăm în mod spontan este, bineînțeles, un produs al minții. Însă cât privește centaurul care cântă din fluier, acesta este o reprezentare în măsura în care numim «reprezentare» ceea ce este reprezentat, și nu în sensul în care «reprezentare» ar fi un nume dat unei stări psihice. Centaurul însuși, firește, nu constituie un element psihic, el nu există nici în suflet nici în conștiință, nici altundeva; el nu există deloc, nu este decât o invenție. Pentru a fi mai exact: starea de conștiință specifică invenției este o invenție *a acestui* centaur. În acest sens putem spune că «Centaur-vizat», «Centaur-inventat» aparțin acelei «Erlebniss». *Însă, să nu confundăm această «Erlebniss» a invenției cu ceea ce a fost inventat ca atare prin intermediul ei.*»[12] Acest text este capital: non-existența centaurului sau a himerei nu ne dă dreptul să le reducem la simple formațiuni psihice. Fără îndoială, există aici, cu ocazia acestor inexistențe, anumite formațiuni psihice reale;

11. «Beseelen», cf. *Ideen, passim*..
12. *Ideen*, p. 43. Sublin. n. (J.-P. Sartre).

înțelegem astfel greșeala psihologismului: era mare tentația de a lăsa aceste ființe mitice în neantul lor și de a ține seama numai de conținuturile psihice. Dar Husserl îi restituie centaurului transcendența chiar în neantul acestuia. Cu alte cuvinte, neant – de acord: însă prin aceasta, el nu este în conștiință.

Husserl nu insistă asupra structurii imaginii: însă serviciul pe care îl face psihologilor este foarte clar. Imaginea, devenind o structură intențională, trece din starea de conținut inert al conștiinței în cea de conștiință unitară și sintetică în relație cu un obiect transcendent. Imaginea prietenului meu Pierre nu este o fosforescență vagă ori o urmă lăsată de percepția lui Pierre în conștiința mea: este o formă de conștiință organizată care se raportează, în felul ei, la prietenul meu Pierre, este una dintre modalitățile posibile de a viza ființa reală Pierre. Astfel, în actul de imaginație conștiința se raportează la Pierre în mod direct și nu prin intermediul unui simulacru care s-ar afla *în* ea. Vor dispare subit, o dată cu metafizica imanentistă a imaginii, toate dificultățile amintite în capitolul precedent în legătură cu raportul dintre acest simulacru și obiectul său real, și dintre gândirea pură și acest simulacru. Acest «Pierre în format redus», acest homuncul transportat de conștiință, nu a făcut niciodată parte *din* conștiință. A fost un obiect al lumii materiale rătăcit printre entitățile psihice. Aruncându-l în afara conștiinței, afirmând că nu există decât un singur și același Pierre, obiect al percepțiilor și al imaginilor, Husserl a eliberat lumea psihică de o grea povară și a suprimat aproape toate dificultățile care întunecau problema clasică a raporturilor imaginii cu gândirea.

Dar Husserl nu se limitează la aceste sugestii: într-adevăr, dacă imaginea nu este decât un nume dat unei modalități a conștiinței de a-și viza obiectul, nimic nu ne împiedică să stabilim o apropiere între imaginile materiale (tablouri, desene, fotografii) și imaginile numite psihice. Psihologismul reușise, în mod curios, să le separe total pe unele de altele, cu toate că el redusese, de fapt, *în noi* imaginile psihice la imagini materiale. În final, chiar în virtutea acestei doctrine, nu puteam interpreta un tablou sau o fotografie decât raportându-ne la imaginea mentală pe care o evoca prin asociere: era, practic, o mișcare la infinit, din moment ce imaginea mentală, fiind ea însăși o fotografie, ar fi fost necesară o altă imagine pentru a o înțelege, și așa mai departe. Dimpotrivă, dacă imaginea devine o anumită manieră de a anima în mod intenționat un conținut hyletic, vom putea foarte bine asimila perceperea unui tablou *ca imagine* cu înțelegerea intențională a unui conținut «psihic». Va fi vorba doar de două specii diferite de conștiințe «care susțin imaginea».[13] Începutul acestei asimilări se află într-un pasaj din *Ideen*, care merită să rămână clasic și în care Husserl analizează înțelegerea intențională a unei gravuri de Dürer.

«Să luăm această gravură a lui Dürer, *Cavalerul, Moartea și Diavolul*. Vom distinge aici în primul rând percepția normală, al cărei corelativ este *lucrul* «gravură», foaia din album.

În al doilea rând, observăm conștiința perceptivă în care, printre aceste linii negre, ne apar mici înscrisuri incolore, «Cavalerul pe cal», «Moartea», «Diavolul». În

13. fr. *imageantes*. (N. tr.).

timpul contemplației noastre estetice, nu ne îndreptăm atenția spre ele pentru a le considera obiécte ale interesului nostru: ne îndreptăm spre realitățile reprezentate «în imagine», mai exact spre realitățile «imagistice» (*abgebildet*), cavaler în carne și oase etc.[14]

Acest text poate sta la originea unei distincții *intrinseci* între imagine și percepție.[15] Desigur, acea «hylé» pe care o percepem pentru a constitui apariția estetică a cavalerului, a morții și a diavolului este, cu siguranță, aceeași ca în cazul simplei percepții a paginii de album. Diferența se află în structura intențională. Ceea ce este important aici pentru Husserl este faptul că «teza» sau presupoziția de existență a primit o *modificare de neutralitate*.[16] Dar nu ne vom ocupa aici de acest aspect. Este suficient că materia nu poate distinge singură imaginea de percepție. Totul depinde de modul de animare al acestei materii, adică de o formă care ia naștere în structurile cele mai intime ale conștiinței.

Acestea sunt scurtele aluzii pe care Husserl le face în legătură cu o teorie pe care a precizat-o în cursurile și lucrările sale inedite, dar care, în *Ideen* rămâne încă foarte fragmentară. Serviciul pe care l-a adus psihologiei este, fără îndoială, de neprețuit, însă mai rămân destule nelămuriri. Desigur, putem înțelege acum că imaginea și percepția sunt două «Erlebisse» intenționale care se

14. *Ideen*, p. 226.
15. Distincție pe care Husserl, de altfel, nu a dus-o mai departe în lucrările apărute.
16. El vrea să arate în special că, în contemplarea estetică, obiectul nu este considerat ca existând. Descrierile sale se referă mai degrabă la *Critica facultății de judecare*.

deosebesc mai ales prin intențiile lor. Însă de ce natură este intenția imaginii? Prin ce diferă de aceea a percepției? Evident, aici este necesară o descriere a esenței. În lipsa unei alte indicații din partea lui Husserl, vom încerca să facem noi această descriere.

În plus, o problemă esențială rămâne nesoluționată: în continuarea lui Husserl am putut schița descrierea generală a unei mari clase intenționale ce cuprinde imaginile numite «mentale» și imaginile pe care, în lipsă de altceva, le vom numi externe. Conștiința imaginii externe și conștiința perceptivă corespunzătoare, deși se deosebesc radical în ceea ce privește intenția, au o materie identică a impresiilor – este lucru știut. Aceste rânduri negre servesc în același timp la constituirea imaginii «Cavaler» sau a percepției «linii negre pe o foaie albă». Dar sunt toate acestea valabile și pentru imaginea mentală? Are ea aceeași «hylé» ca imaginea externă, adică la urma urmei, ca percepția? Anumite pasaje din *Logische Untersuchungen*[17] ne fac să credem că da. Husserl explică aici că funcția imaginii este de a «umple» cunoștințele goale, exact așa cum fac *lucrurile* în cadrul percepției. De exemplu, dacă mă gândesc la o ciocârlie, pot să mă gândesc în gol, adică să produc numai o intenție semnificantă fixată pe cuvântul «ciocârlie». Însă pentru a umple această conștiință goală și a o transforma în conștiință intuitivă, faptul că îmi formez imaginea unei ciocârlii sau că privesc o ciocârlie în carne și oase este fără importanță. Această umplere a semnificației cu imaginea

17. În ediția revăzută de după război, care ține seama de progresele realizate de Husserl față de prima ediție a acestei lucrări.

pare să indice că imaginea posedă o materie concretă formată din impresii și că este ea însăși *un plin* ca și percepția.[18] Mai mult, în *Prelegeri despre conștiința internă a timpului* Husserl face cu mare grijă deosebirea între *reținere*, care este pentru conștiință o modalitate non-poziționalâ de păstrare a trecutului ca trecut, și *rememorare* care constă în a face să reapară *lucrurile* din trecut împreună cu calitățile lor. În acest din urmă caz este vorba de o *actualizare* (Vergegenwärtigung), iar aceasta implică reiterarea, chiar dacă într-o conștiință modificată, a tuturor actelor perceptive originale. De exemplu, dacă am perceput clădirea luminată a unui teatru, pot să reproduc în amintirea mea fie acel teatru luminat sau percepția teatrului luminat («În seara aceea era sărbătoare la teatru...», «Trecând pe acolo în seara aceea, *am văzut* ferestrele luminate...»), ceea ce înseamnă, în acest din urmă caz, *a reflecta în amintire*: și aceasta deoarece pentru Husserl reproducerea teatrului luminat implică reproducerea percepției teatrului luminat. Vedem că imaginea-amintire nu este aici decât o conștiință perceptivă modificată, adică afectată de un coeficient al trecutului. S-ar părea deci că Husserl, deși a pus bazele unei reînnoiri radicale a acestei probleme, a rămas totuși prizonier vechii concepții, cel puțin în ceea ce privește acea «hylé» a imaginii care ar rămâne pentru el impresia sensibilă renăscândă.[19]

18. În orice caz, această teză, pe care vom încerca mai târziu să o respingem, are marele merit de a face din imagine altceva decât *un semn*, în ciuda psihologiei engleze și franceze contemporane.

19. Recunoaștem, firește, că este vorba aici de o interpretare pe care textele, ni s-au părut a o autoriza, fără însă a o impune. Rezultă că ele sunt ambigue, iar problema respectivă cere luarea unei poziții clare și concrete.

Însă dacă lucrurile se petrec astfel, vom întâlni dificultăți asemănătoare celor din capitolul precedent.

Mai întâi, pe planul fenomenologic, adică după efectuarea reducției, ni se pare foarte greu să diferențiem prin intenționalitatea lor imaginea de percepție, mai ales dacă materia lor este aceeași. Fenomenologul, într-adevăr, cu toate că pune lumea «între paranteze», nu o pierde. Distincția conștiință-lume și-a pierdut sensul. În prezent, ruptura se face în alt mod: se distinge ansamblul elementelor *reale* ale sintezei conștiente (acea «hylé» și diferitele acte intenționale care o animă) și, pe de altă parte, «sensul» care rezidă în această conștiință. Realitatea psihică concretă va fi denumită *noesă,* iar sensul conținut în ea, *noemă.* De exemplu, «copac-înflorit-perceput» este noema percepției pe care o am în acest moment.[20] Însă acest «sens noematic» care aparține fiecărei conștiințe reale nu este el însuși *nimic real.*

«Fiecare „Erlebniss" este făcută astfel încât să existe o posibilitate principială de a orienta privirile asupra ei și a componentelor sale reale sau, în direcția opusă, asupra noemei, de exemplu copacul perceput ca atare. Ceea ce întâlnește privirea în această ultimă direcție este, efectiv, un obiect în sensul logic, însă un obiect care nu ar putea exista prin sine. Pentru el „esse" constă exclusiv în „percipi". Această formulă însă nu trebuie luată în sensul lui Berkeley, deoarece „percipi" nu conține în acest caz acel „esse" ca element real.»[21]

Astfel noema este un neant care nu are decât o

20. Expunem aici într-o manieră extrem de generală o teorie foarte nuanțată, însă ale cărei detalii nu ne interesează în mod direct.
21. *Ideen,* p. 206.

existență ideală, un tip de existență care se apropie de acel λεκτὸν stoic. El este doar corelativul necesar al noesei: «Eidos-ul noemei trimite la eidos-ul conștiinței noetice; cei doi se implică reciproc în mod eidetic.»[22]

Însă dacă lucrurile se petrec astfel, după efectuarea reducției, cum vom distinge centaurul pe care îl imaginez de copacul înflorit pe care îl percep? «Centaurul imaginat» este și el noema unei conștiințe noetice pline. El nu înseamnă *nimic* și nu există nicăieri: aceasta s-a văzut puțin mai înainte. Numai că, anterior reducției, găseam în acest neant un mijloc de a distinge ficțiunea de percepție: copacul înflorit exista undeva în afara noastră, îl puteam atinge, strânge, ne puteam îndepărta de el, pentru ca mai apoi, întorcându-ne, să-l găsim în același loc. Centaurul, din contră, nu era nicăieri, nici în mine, nici în afara mea. În prezent, *lucrul* copac a fost pus între paranteze, nu-l mai cunoaștem decât ca noemă a percepției noastre actuale; și, ca atare, această noemă este un fapt ireal, ca și centaurul.

«Copacul în sine, copacul din natură nu este nimic altceva decât acest „copac-perceput-ca-atare", care aparține ca „ceea-ce-este-perceput" sensului percepției, într-o manieră inalienabilă. Copacul ca atare poate arde, se poate descompune în elementele sale chimice etc. Sensul însă – sensul *acestei* percepții, un element ce aparține în mod necesar sensului său – nu poate arde, nu este constituit din elemente chimice, nu are forțe, nu are proprietăți reale.»[23]

Atunci în ce constă diferența? De ce avem imagini

22. *Ideen*, p. 206.
23. *Ideen*, p. 184.

și percepții? Cum se întâmplă că atunci când ridicăm barierele reducției fenomenologice regăsim o lume reală și una imaginară?

Totul provine – ni se va răspunde – de la intenționalitate, adică din actul noetic. Nu ați spus chiar dumneavoastră că Husserl punea bazele unei diferențieri intrinseci între imagine și percepție prin intermediul intențiilor, iar nu prin cel al materiilor? Husserl însuși distinge de altfel în *Ideen* noemele imaginii, de amintiri sau de lucruri percepute.

«Poate fi vorba oriunde de un copac înflorit, și acest copac poate apare oriunde, astfel încât pentru a descrie în mod fidel *ceea ce apare* ca atare va trebui să ne folosim în mod riguros de aceleași expresii. Însă corelativele noematice nu sunt mai puțin diferite prin esență când este vorba de percepție, de imaginație, de actualizări ale imaginilor, de amintiri etc. Apariția este caracterizată atât ca „realitate în carne și oase", cât și ca ficțiune, ca actualizare în amintire etc.»[24]

Însă în ce fel trebuie ea înțeleasă? Pot eu anima o materie oarecare formată din impresii ca fiind percepție sau imagine, după bunul meu plac? Ce semnificație va avea «imaginea» sau «lucrul perceput» în acest caz? Ar fi suficient un refuz pentru a pune în legătură noema «copac-înflorit» cu noemele precedente pentru a constitui o imagine? Fără îndoială, exact așa procedăm când ne găsim în fața gravurii lui Dürer, pe care o putem percepe cum dorim, ca obiect-lucru sau ca obiect-imagine, deoarece există două interpretări ale uneia și aceleiași materii constituite din impresii. Or, de îndată ce este

24. *Ideen*, p. 188.

vorba de o imagine mentală, oricine poate verifica imposibilitatea de a-i anima hylé-a astfel încât să facem din ea materia unei percepții. Această ambivalență hyletică nu este posibilă decât într-un număr mic de cazuri privilegiate (tablouri, fotografii, imitații etc.). Și chiar dacă ar fi admisibilă, ar mai trebui să explic de ce conștiința mea are ca intenție o materie în imagine mai degrabă decât în percepție. Această problemă se referă la ceea ce Husserl numește *motivații*. Și observăm, firește, că animarea materiei impresionale a gravurii în scopul de a face o imagine depinde de motive extrinseci (deoarece este imposibil ca acest bărbat să se afle acolo etc.) De fapt, ne întoarcem la criteriile extrinseci ale lui Leibniz și Spaier. Însă, dacă imaginea mentală se află în aceeași situație, iată-ne, după ce am făcut un ocol, înapoi la dificultățile capitolului precedent. Problema insolubilă era atunci: cum să găsim caracteristicile imaginii adevărate. Problema actuală este următoarea: cum să găsim motive pentru a forma o materie ca imagine mentală mai degrabă decât ca percepție? În primul caz dădeam următorul răspuns: dacă conținuturile psihice sunt echivalente, nu există nici un mijloc pentru a determina imaginea adevărată. În al doilea caz, răspunsul este: dacă materiile sunt de aceeași natură, nu poate exista nici un motiv valabil.

De fapt, la Husserl există schița unui răspuns. Ficțiunea «centaur cântând din fluier» se apropie în *Ideen* de operația de *aditie*. În ambele cazuri este vorba de o conștiință «necesar spontană», în timp ce, pentru conștiința intuiției sensibile, pentru conștiința empirică, spontaneitatea nu intră în discuție. Mai târziu, în *Me-*

ditații carteziene, el distinge sintezele pasive, care au loc prin asociere și a căror formă este scurgerea temporală sintezele active (judecată, ficțiune etc.). Astfel, orice ficțiune ar fi o sinteză activă, un produs al spontaneității noastre libere; orice percepție, dimpotrivă, este o sinteză pur pasivă. Diferența dintre imagine-ficțiune și percepție ar proveni așadar din structura profundă a sintezelor intenționale.

Subscriem pe deplin la această explicație. Însă ea rămîne în continuare foarte incompletă. Mai întâi, faptul că imaginea este o sinteză activă antrenează oare o modificare a hylé-ei, sau numai o modificare a tipului de reunire? Am putea concepe o sinteză activă care s-ar opera prin compunerea impresiilor sensibile renăscânde. Așa este explicată ficțiunea de către Spinoza și Descartes. Centaurul ar fi constituit de către sinteza spontană a percepției renăscânde de cal și a percepției renăscânde de bărbat. Însă putem gândi de asemenea[25] că materia impresiilor ce formează percepția este incompatibilă cu modul intențional al imaginii-ficțiune. Husserl nu dă explicații asupra acestui punct. În orice caz, rezultatul acestei clasificări este de a rupe radical imaginea-amintire de imaginea-ficțiune. Am văzut mai devreme că amintirea teatrului luminat era o actualizare a lucrului «teatru luminat» cu reproducerea operațiilor perceptive. Este vorba foarte clar de o sinteză pasivă. Însă există atâtea forme intermediare între imaginea-amintire și imaginea-ficțiune încât nu am putea admite această separație radicală. Fie ambele sunt sinteze pasive (ceea ce reprezintă, de fapt,

25. Am arătat aceasta în capitolele precedente.

teza clasică), fie sunt amândouă sinteze active. În primul caz, ne reîntoarcem, după un ocol, la teoria clasică; în cel de-al doilea, trebuie să abandonăm teoria «actualizării»; cel puțin sub forma pe care i-o dă Husserl în *Prelegeri despre conștiința internă a timpului*. Oricum, suntem trimiși la constatarea noastră primă: diferența între imaginea mentală și percepție nu ar putea proveni numai din intenționalitate: este necesar, dar nu și suficient, ca intențiile să difere; trebuie ca materiile să fie de asemenea diferite. Poate e necesar ca materia imaginii să fie ea însăși spontaneitate, însă o spontaneitate de tip inferior.

În orice caz, Husserl deschide o cale nouă, și nici un studiu asupra imaginii nu ar putea neglija bogatele sugestii pe care el ni le oferă. Știm acum că trebuie să plecăm de la zero, să dăm la o parte toată literatura prefenomenologică și să încercăm, înainte de toate, să dobândim o perspectivă intuitivă asupra structurii intenționale a imaginii. Va trebui, de asemenea, să abordăm problema nouă și delicată a raporturilor dintre imaginea mentală și imaginea materială (tablou, fotografii etc.). S-ar cuveni, de asemenea, să comparăm conștiința imaginii cu conștiința semnului, în scopul de a elibera definitiv psihologia de această eroare inadmisibilă care face din imagine un semn și din semn, o imagine. În sfârșit, și mai ales, va trebui să studiem hylé-a proprie imaginii mentale. Este posibil ca pe parcurs să fim nevoiți să părăsim domeniul psihologiei eidetice și să recurgem la experiență și la demersurile inductive. Însă trebuie să pornim de la descrierea eidetică: calea este liberă pentru o psihologie fenomenologică a imaginii.

CONCLUZII

Orice fapt psihic este sinteză, orice fapt psihic este formă și posedă o structură. Aceasta este afirmația asupra căreia au căzut de acord toți psihologii contemporani. Și, desigur, această afirmație corespunde pe deplin datelor reflecției. Din păcate, originea ei ideatică este una *a priori*: ea *corespunde* datelor simțului intern, însă *nu provine* din acestea. Rezultă că efortul psihologilor a fost asemănător celui al matematicienilor, care vor *să regăsească* continuul cu ajutorul unor elemente discontinue: s-a vrut *regăsirea* sintezei psihice plecând de la elementele furnizate de către analiza *a priori* a anumitor concepte metafizico-logice. Imaginea este unul din aceste elemente[1]; iar ea reprezintă după părerea noastră eșecul cel mai complet al psihologiei sintetice. S-a încercat a i se conferi un caracter suplu, a o subția, a o face cât mai ușoară, mai

1. Cf. de ex. concluzia lui BURLOUD din *La Pensée d'après Watt, Messer et Bühler*: «(Trebuie) să distingem două lucruri în ceea ce privește gândirea: *structura* și *conținutul acesteia*. Ea are drept conținut elemente sensibile sau elemente relaționale, sau și unele și altele simultan. În ceea ce privește structura proprie, ea nu este altceva decât maniera în care luăm cunoștință de acest conținut», p. 174.

transparentă, pentru ca ea să *nu împiedice* producerea sintezelor. Iar când unii autori au înțeles că, deși astfel deghizată, ea trebuia în continuare să întrerupă continuitatea curentului psihic, au abandonat-o definitiv, ca pe o pură entitate scolastică. Ei însă nu și-au dat seama că criticile lor se refereau la o anumită concepție a imaginii și nu la imaginea însăși. Tot răul provine din aceea că ei *s-au îndreptat spre imagine cu ideea de sinteză*, în loc să extragă o anumită concepție despre sinteză dintr-o reflecție asupra imaginii. Și-au pus următoarea problemă: cum se poate împăca existența imaginii cu necesitățile sintezei – fără să înțeleagă că modul însuși de formulare a problemei conținea deja concepția atomistă asupra imaginii. De fapt, trebuie să dăm un răspuns clar: imaginea nu ar putea în nici un caz, dacă rămâne un conținut psihic inert, să corespundă necesităților sintezei. Ea nu poate intra în fluxul conștiinței, decât dacă este ea însăși sinteză iar nu element. Nu există, și nu ar putea exista imagini *în* conștiință. Dar imaginea *este un anumit tip de conștiință*. Imaginea este un act, iar nu un lucru. Imaginea este conștiința *a* ceva.

Cercetările noastre critice nu ne-ar putea conduce mai departe. Ar trebui acum să abordăm descrierea fenomenologică a structurii «imagine». Aceasta va constitui însă tema unei alte lucrări.

CUPRINS

Introducere.....5
I. Marile sisteme metafizice.....11
II. Problema imaginii și efortul psihologilor de a găsi o metodă pozitivă.....24
III. Contradicțiile concepției clasice.....86
IV. Husserl.....138
Concluzii.....157